

**INSTITUT FÜR KULTUR- UND GEISTESGESCHICHTE ASIENS
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN**

—
INSTITUT FÜR INDOLOGIE DER UNIVERSITÄT WIEN

**WIENER ZEITSCHRIFT
FÜR DIE
KUNDE SÜDASIENS
UND
ARCHIV FÜR INDISCHE PHILOSOPHIE**

Herausgegeben von
GERHARD OBERHAMMER

Band XLI
1997



**VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1997**

Gedruckt mit Unterstützung des
Bundesministeriums für Wissenschaft und Verkehr in Wien

Redaktion: Dr. Ch. H. WERBA.
Institut für Indologie der
Universität Wien

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-7001-2633-6

ISSN 0084-0084

© Copyright 1997 by

Österreichische Akademie der Wissenschaften Wien
Satz und Belichtung: Weitzer & Partner GmbH, Graz
Druck: 1. Aichfelder Druck Ges.m.b.H., Judenburg

INHALT

HENK BODEWITZ: 'Wortgeschichte' and Vedic Etymology	5
HERMAN TIEKEN: Three Men in a Row (Studies in the Trivandrum Plays II)	17
HARRY FALK: Die Goldblätter aus Śrī Kṣetra	53
G. BONGARD-LEVIN – SHŌGO WATANABE: A Fragment of the Sans- krit Text of the Śīlapāramitā	93
EBERHARD GÜHE: Differentiations- und Integrationsprobleme in der indischen Mathematik	99

Archiv für indische Philosophie

CHRISTIAN BOUY: La Māṇḍūkya-Upaniṣad et l'Āgamaśāstra. Con- cordance externes et citations	119
CHRISTIAN LINDTNER: <i>cittamātra</i> in Indian Mahāyāna until Kama- laśīla	159
TAKASHI IWATA: Pramāṇavinīścaya III (2)	207
Anzeigen	233

‘WORTGESCHICHTE’ AND VEDIC ETYMOLOGY

By Henk Bodewitz, Leiden

*For Manfred Mayrhofer on the occasion of his
70th birthday and the completion of EWAia I–II*

The first part (“Ältere Sprache”) of MAYRHOFFER’s outstanding “Etymological Dictionary of Old Indo-Aryan” (EWAia) has been completed now with the publication of its 20th fascicle concluding its second volume¹. In my two reviews of the first volume² I extensively praised the quality and progress of this great enterprise, and there is no reason to change our opinion. Within about a decade (1986–1996) the Vedic section was finished.

In my second review I dealt with the problem of the non-Indo-Aryan loanwords in the R̥gveda. I will not return to that subject here.³ Instead I would like to concentrate on a secondary or rather unintended aspect of this work, namely the production of a Vedic dictionary.

In the “Introductory Remarks” to his *opus maximum*⁴ MAYRHOFFER observed that without the assistance of an indologist it was not possible to make a dictionary which is not only etymological, but also covers the ‘Wortgeschichte’. However, he also remarked that a sharp distinction between “étymologie-origine” and “wortgeschichtlich-philologischer Betrachtungsweise” (p. X [= 2]) is hardly possible.

This is evident even when we restrict ourselves to the “Ältere Sprache”: e. g. *bráhman* and *brahmán* (‘poem, poetry’ and ‘poet’ [?]) completely lose their possible, original meanings, as soon as Vedic poetry stops to be creative and is replaced by the recitation of priests.

¹ MANFRED MAYRHOFFER, Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen (EWAia). II. Band, Lieferungen 11–20. [Indogermanische Bibliothek, II. Reihe: Wörterbücher]. Heidelberg: Carl Winter, 1992–1996.

² Published in WZKS 33 (1989) 215f. (*ad* EWAia I/1–4) and 37 (1993) 232–234 (*ad* EWAia I/5–10).

³ All the more as it was elaborately discussed by R. P. DAS and F. B. J. KUIPER in IJ 38 (1995) 207–247.

⁴ EWAia I/IX–XIV (= I/1/1–6), dated the 10th of May 1985.

Since the dictionary gives an enumeration of the accepted Vedic meanings of a word, it is automatically to some extent 'wortgeschichtlich'. On account of its references to relevant publications on the meaning of words it will form the most reliable, up-to-date Sanskrit dictionary, and apart from the concise 'Practical Vedic Dictionary' by SURYAKANTA (Delhi 1981) it is the only complete Vedic dictionary. Of course, it does not treat philological details and does not aim at completeness, but we are hardly allowed to criticize a dictionary for the absence of things which are explicitly not claimed by it.

*

The treatment of compounds belongs to 'Wortgeschichte' rather than to etymology. Still several compounds are included in the material. Some, however, are missing, and sometimes the discussion is incomplete. The following examples are mostly based on my own publications.

á p a +

apāná, mentioned s. v. "AN' atmen" (EWAia I/72), does not only mean "Einatmen" but also denotes the air leaving the body backwards through the anus already in Vedic literature (see ALB 50 [1986] 331). It might have been discussed s. v. *ápa* (I/82) and *ápatya* (I/82f.) in order to show that at least in compounds *ápa* also means 'backward'; cf. *ápāñc* "rückwärts gelegen" (I/85) and *apācīna* "rückwärts gewandt" (ib.).

a b h í +

In *abhipítvá* (s. v. *pitvá*) one may assume a compound of *pitú* 'food, meal' and *abhi*. MAYRHOFER translates *abhipítvá* with "etwa 'Einkehr, Essenszeit'" (II/131), which forms a mixture of GRASSMANN's "Einkehr . . . des Tages Einkehr, Abend"⁵ and K. F. GELDNER's "Essenszeit". The time of the meal, however, need not coincide with the evening, especially not in the case of the meal received by the gods as an offering. In RV I 189,7c *abhipítvá* occurs together with *prapítvá* in Pāda a. Both GELDNER⁶ and RENOU⁷ take *prapítvé* as "before the time of the meal"

⁵ HERMANN GRASSMANN, *Worterbuch zum Rig-Veda*, Wiesbaden 1996, p. 84.

⁶ KARL FRIEDRICH GELDNER, *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Erster Teil: Erster bis vierter Liederkreis*, Cambridge, Mass. 1951, p. 270: "... vor Essenszeit . . . Zur Essenszeit . . .".

⁷ LOUIS RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes [= EVP]*, Tome XII, Paris 1964, p. 40: "... avant le (temps du) repas (rituel). . . . au (temps du) repas rituel . . .".

and *abhipitvé* as “about the time of the meal”, and no specific time of the day is referred to here. In other contexts of the RV, however, *abhipitvá* is exclusively connected with the evening by some translators and the translation “Einkehr” turns up again. Thus RENOU even refers to “l’association connue entre Savitṛ et la période vespérale”⁸ in connection with *abhipitvé* in RV I 186,1d.

I am under the impression that GELDNER and RENOU could not make a choice between “Einkehr” (not associated with *pítu*) and compounds of ‘meal’ with *prá*, *abhí* and *ápa*. If we follow the latter etymology *abhipitvé* can only mean ‘about the time of the meal’, and as such has no clear connections with morning or evening.⁹ The association with evening then remains mainly based on an unfounded predilection for ‘Abendlieder’ (especially as far as Savitar is concerned).

Another compound with *abhí*, namely *abhīṣṭi*¹⁰, suffers from the uncertainty whether *-iṣṭi* should be derived from *yaj* or from *iṣ*.¹¹ The EWAia does not give any information. According to the dictionaries since R. SCHMIDT’S ‘Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch’¹² the *nomen actionis* should mean “wish” in the Pañcaviṃśa Brāhmaṇa. However, *abhīṣṭi* (just like *āveṣṭi*) has to be derived from *yaj* ‘to honour, to sacrifice’; see my contribution to Part one of the Ludwik Sternbach Felicitation Volume (Lucknow 1979[81]), p. 82 n. 1 and The Jyotiṣṭoma Ritual (Leiden 1990), p. 216 n. 33.

ú d +

The term *ulāná* does not only denote an “Atemzug” (I/72 [s. v. *an*’]), but also means ‘inhalation’ in some Vedic contexts. The preposition *úd* may denote the upward movement of a particular air inside the body. In opposition to *prāná*, correctly interpreted as “Ausatmen” (ib.), however, it may also denote the inhalation, though in compounded verbs and in nominal compounds indeed *úd* often expresses an outward movement¹³:

⁸ EVP IV (1958) 35.

⁹ Compare *abhītas* “umher, ringsum” (EWAia I/91), *abhīpatás* “wohl: von beiden Seiten [des Wassers], allseitig” (I/93), *abhīka* “Nähe” (ib.), and *abhinabhyám* “in Wolkennähe” (JACOB WACKERNAGEL, Altindische Grammatik. II,1: Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition. Göttingen 1905, p. 44 and 108).

¹⁰ Its final dative *abhīṣṭyai* occurs three times in KS = KapS and once in PB VI 4,15 ≈ JB I 72.

¹¹ In the latter case there are even two synonymous roots.

¹² Leipzig 1828, p. 58b.

¹³ See EWAia I/214, where besides “auf, empor” also the meanings “weg, heraus” are correctly given.

Compare *ucchvāsā*, the *nomen actionis* of *ūd+śvas*, mostly and incorrectly taken as “exhalation”. Actually it denotes the opposite of *ni(h)śvāsa* or *nīśvasita*. The upward and downward respiration especially takes place through the nose. See also Śvetāśvatara Upaniṣad II 9b, where most translators misinterpret the inhalation (*ūd+śvas*) through the nose as an exhalation¹⁴; cf. also ALB 50 (1986) 334–336.

Following THIEME¹⁵ MAYRHOFER now takes *udvāt* as “Streben nach oben” (I/215). In the concise dictionary he still interpreted it as “Höhe”¹⁶, a meaning which far better suits the context in which it occurs in the famous hymn to the earth. See my discussion of *pravāt* below (p. 9f.).

p ā r i +

The compounds with *pāri* may have other connotations than those mentioned in the dictionary (“ringsum, um, . . . reichlich” [II/91], “Ausdruck der Überlegenheit” [II/92]):

For *pāri+śi*, not meaning ‘to lie around’ but “liegen bleiben bis” see W. CALAND, *Kleine Schriften* (Stuttgart 1990), p. 548.

The drink called *parisrūt* might be interpreted as “flowing round” (MONIER-WILLIAMS), but in such a compound *pāri* may also denote a revolving, cyclical or successive process. For parallels (i. a. *parimarā*) see my contribution to *Sanskrit and World Culture* (Berlin 1986), p. 441; cf. also (*anu*)*paryāyam* ‘successively’.

Sometimes *pāri* is associated with a cycle rather than with a circle.

p r ā +

S. v. *prasalavī* (II/186) we see an opposition of *prā* and *āpa* which is different from that between *prāṇā* and *apānā*, though again a movement is expressed. The exact meaning and derivation of the second element *-salavī* is unknown, but it is clear that with *pra-* a clockwise turn around something or someone is expressed, and that with *apa-* the opposite direction is meant. Here *pra-* and *apa-* do not denote forward and backward.

For *prasalavī* one may compare *pradakṣiṇām*, likewise meaning a circumambulation ‘to the right’. Probably *-salavī* has some connection with the right and *pra-* expresses the movement in that direction; cf. *prasavya* meaning ‘to the left’ from *sanyā* ‘left (hand)’. However, there

¹⁴ Not so THOMAS OBERLIES, who in his most recent translation in the last volume of this journal (WZKS 40 [1996] 123–160) renders *nāsikayocchvasīta* correctly with “soll er durch ein Nasenloch einatmen” (p. 130).

¹⁵ Now reprinted in PAUL THIEME, *Kleine Schriften*, Band 2, Stuttgart 1995, p. 1046.

¹⁶ KEWA II/367 s. v. *pravāt*.

are some terms connected with these turnings around a particular object in which the exact meaning is uncertain and shifts of meaning seem probable.

As the counterpart of *prasavya* ‘to the left’ we expect *apasavya*, the two of them then forming a perfect match to the pair *pra/apasalavi* ‘to the right/left’. Indeed, *apasavya* may form the counterpart of *prasavya*, and here *pradakṣina* and the much less current *apadakṣina* may be compared. In that case it means ‘to the right’. Compare, however, what RENOU has to say on the semantics of the words involved: “*Apasavya*- est tantôt = *asavya*- «non gauche», tantôt = *prasavya*- (qui lui-même dans des lex. est renversé au sens de «favorable») «vers la gauche» ...; cf. encore *prasalavi* ... «vers la droite», fait en contre-partie d’*apasalavi* ... qui signifie normalement «vers la gauche» (alors qu’*apadakṣiṇam* a le même sens!)”¹⁷.

It is not quite certain whether we should start from the oppositions *pra/apadakṣiṇá* – *pra/apasalavi* – *pra/apasavya*, or that we should assume oppositions like ‘towards the right’ – ‘from the left’ and interpret some of these compounds as secondary formations. RENOU seems to take *prasalavi* as secondary and *apasalavi* as original, but *prasalavi* may have an Iranian counterpart. It is also possible that *prasalavi* (‘to the right’) and *prasavya* (‘to the left’) formed the original opposites, and that all the *ápa*-compounds are secondary.

The compound *pravát* is now interpreted as “Vorwärtsdrang, Vorwärtsstreben, schneller Fortgang” (II/183). Just like *nivát* it seems to form an opposition with *udvát*, and therefore the traditional translation was “Bergabhang”¹⁸. The new interpretation which follows THIEME has several drawbacks. In most contexts instead of a movement a place seems to be meant. This is also the case with *parāvát* “Ferne” (II/89), often denoting yonder world or the nether world.

As was observed above (p. 8) with regard to *udvát* the interpretation which is based on movement does not suit the 2nd stanza of the hymn to the earth: *yásyā udvátah pravátah samám bahú* | (AVŚ XII 1,2b). WHITNEY’s translation “Whose are the ascents (*udvát*), the advances (*pravát*), the much plain (*samá*)” does not convince, and I prefer BLOOMFIELD’s rendering: “that has heights, and slopes, and great plains”¹⁹. In his ‘Älteste indische Dichtung und Prosa’²⁰ K. MYLIUS so much follows the interpretation which is based on movement that

¹⁷ L. RENOU, L’ambiguïté du vocabulaire du R̥gveda. JA 231 (1939) 161–235, p. 234n.

¹⁸ See the concise dictionary s. v. (KEWA II/367).

¹⁹ MAURICE BLOOMFIELD, Hymns of the Atharva-Veda. Oxford 1897, p. 199.

²⁰ Leipzig 1978, p. 103.

samā is even taken as that which remains the same: "Deren die Aufstiege, die Vorwärtsbewegungen, das viele Gleichbleibende sind". This stanza, however, refers to the fertility of the earth and its being spread out for the people. The ideal is the broadness of the earth which offers room for large herds of cattle which the Aryans took with them during their treks. The *ud(/ni)vāts* and *pravāts* are hindrances, but fortunately the earth mainly consists of plains (*samā*).

For the meaning of *pravāt* cf. *pravaṇā* "steil, jäh, abfallend . . . steiler Abhang, jäher Absturz" (II/183). THIEME's interpretation ("baumlos, waldlos") does not convince. It is difficult to explain why *pra-* should denote 'downward', as in the few compounds where this meaning plays a role the downward direction may as well be expressed with the verb or its derivation with which *prā* is compounded. In some contexts *pravāt* seems to denote a mountain rather than a slope, but the parallelism with *pravaṇā* 'declivity' is striking. It should be observed here that Latin *pronus* ('bent forward, inclined downward') and Greek *πρᾶ-/πρῆς* ('falling forwards, with the face downwards, down hill') offer excellent parallels for the combination of forward and downward (whatever their exact etymologies may be). Latin *pronus* also meant 'inclined to, prone', and in this respect the post-Vedic meanings of *pravaṇa* 'inclined to, disposed to' again form a striking parallel.

vī +

The preposition *vī* which expresses removal and separation is used with verbs of eating and drinking in a special meaning; see WZKS 24 (1980) 241f. (i. a. on Vedic *vighasā* 'the carcass which is eaten away at', not mentioned in EWAia).

vī is also compounded with both *āh* "schieben" (I/246) and *vah* "fahren" (II/535ff.), two related roots. In the case of *vī+vah* 'to marry' it is clear that the man takes the wife home away from (*vī*) her parents' house, though the *ātmanepada* forms may denote reciprocity in some passages. In *vī+āh* not only a separation but also a transposition is expressed. Wordplays on marriage, exchange and transposition are found in the Brāhmaṇas; see WZKS 26 (1982) 24 and 30. However, *vyūhya* can only be derived from *vī+āh* and not from *vī+vah*, and it seems that the authors knew the differences. Now we read in EWAia that the passive of *āh* in compounds would be *ūhya-* (instead of *āhya-*) since the Brāhmaṇas: "Pass. °*ūhyate* (Br +)" (I/246). This information may be based on WHITNEY's Roots²¹, but I have some doubts on its

²¹ "Pass. *ūhyate* B. +, *āhyate* C." (p. 13); cf. JACOB WACKERNAGEL, Altindische Grammatik, I: Lautlehre, Göttingen 1896, p. 92.

reliability, the more so since specifically the compounded forms are referred to²².

*

Apart from these compounds I would like to draw attention to the following words of which the interpretation is debatable:

ugrá is correctly translated with “gewaltig, stark, kräftig” (I/211), but it is also a technical term for a particular official at the Vedic court. Now that I see that not only the *grāmanī*²³, the *puróhita*²⁴ and the *kṣattár*²⁵, but even the *prátyenas*²⁶ have been mentioned, it may be useful to draw attention to the *ugrá*, who is not only (in post-Vedic texts) a member of a mixed class or caste, but also a “Kategorie königlicher Beamter”²⁷; see WZKS 26 (1982) 214 for further references.

ūná “unvollständig” (I/241) is not only an adjective but also occurs as a noun meaning ‘vulva’ just like *nyūna*; see W. CALAND, *Kleine Schriften*, p. 239.

oṣám (I/282) would mean “schnell” from the Atharvaveda onward. The word occurs only once in the R̥gveda (X 119,10a), and there would mean “mit Flammen, brennend”, as the form was interpreted by R. HAUSCHILD in his study of this *sūkta*²⁸. However, HAUSCHILD’s article is not unbiased and contains an obsessive interest in fire. His total interpretation of the hymn is more than doubtful, and his treatment of *oṣám* raises some questions.²⁹ According to MONIER-WILLIAMS (and HAUSCHILD) *oṣá* would be an adjective used as an adverb and then mean “burning” in the mentioned stanza of the R̥gveda and “with ardour or vehemence, eagerly, quickly” in the Atharvaveda. Further

²² To furnish at least a bit of evidence for MAYRHOFER’s statement, one may quote ŚB VIII 7.1.11 where the active forms of the Pr. Opt. 3sg. *vyāhet* and the Pr. Subj. 1sg. *vyāhāni* are immediately followed by the Pass. 3pl. *vyāhyante*.

²³ “Heerbannführer” (I/507).

²⁴ “Hauspriester”, given II/146 together with its etymological meaning “Vorangestellter, magisch Schützender” according to J. GONDA.

²⁵ “Vorleger der Speisen” (I/422 s. v. *kṣad*).

²⁶ “etwa: Schutzherr” (II/176).

²⁷ KLAUS MYLIUS, *Wörterbuch Sanskrit — Deutsch*. Leipzig 1992. p. 78a.

²⁸ RICHARD HAUSCHILD, *Das Selbstlob (ātmastuti) des somaberauschten Gottes Agni (R̥gveda X, 119)*. In: *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig 1954. p. (247–288) 273ff.

²⁹ This was shown already by RAINER STUHRMANN, *R̥gveda X.119: Der Rausch des Kiebitz*. StII 11/12 (1986) 299–309 (on *oṣám*, being translated as “schnell”, see p. 307), a study which is left unmentioned by MAYRHOFER in this place, whereas it is referred to in II/474 (s. v. *labá*).

only the superlative *oṣiṣṭha* as first member of the compounds *oṣiṣṭhadāvan* "giving eagerly or immediately" and *oṣiṣṭhahān* "killing vehemently or suddenly" is found in the Yajurvedic Saṃhitās. According to HAUSCHILD the original meaning of the adj./adv. *oṣā(m)*, i.e. "burning", would soon have disappeared "bis dieses selbst ganz aus dem Sprachgebrauch verschwand" (o. c., p. 275). Actually this so-called original meaning is assumed only for one place in the R̥gveda, and that on a very weak argumentation. For *oṣam* = *kṣipram* in the Jaiminīya Brāhmaṇa see W. CALAND's introduction to his translation of the Pañcaviṃśa Brāhmaṇa (Calcutta 1931), p. xx. Śatapatha Brāhmaṇa II 2,4,5³⁰ has the form *oṣam*, which on account of the accentuation might be taken as a gerund, though it is not compounded. It is used in a so-called 'etymology' of *oṣadhayas* and may mean 'while burning', though this meaning is hardly relevant in the context, where *oṣām* 'quickly' makes more sense: the earth quickly swallows the oblation mixed with hairs and then produces plants out of the hairs, it does not burn the hairs; see my Daily Evening and Morning Offering (Leiden 1976), p. 21 n. 34. The 'etymology' may have produced the change of accent.

kṛtā "getan, zurechtgemacht" (I/308) also means 'perfect' (see ABORI 68 [1987] 209), and this may explain the background of the winning *kṛtā* in gambling.

kṛṣi is not mentioned s. v. *KARṢ* (I/319f.), where it is shown that derivations from *kṛṣ* and its Iranian parallel refer to more than just ploughing and may include sowing. Actually *kṛṣi* by extension denotes agriculture; see ABORI 58/59 (1977–1978) 63 (on *kṛṣim nī+tan* 'to make the crops take root' in Atharvaveda III 12,4). The compound *á-kṛṣīvala* should be taken as 'though not being cultivated', lit. 'not having any cultivators'³¹ rather than as "nicht pflugend" (I/397). The post-Vedic compound *kṛṣīphala* 'harvest' denotes more than the result of ploughing and at least includes the result of sowing.

ciccikā indeed is an onomatopoetic word, but I doubt whether one should follow THIEME in taking it as "ein Tier mit lauter, kreischender Stimme, z. B. ein Papagei" (I/541), since the *ciccikā* is supposed to accompany another singing animal (a bird [?]) in R̥gveda X 146.2. The cricket makes a monotonous sound like *cicci* which may serve as an Indian continuo. For the comparison of the sounds of the forest with music see Dr. D. N. Shastri Felicitation Volume (Ghaziabad 1982), p. 13. *jātavidyā* may indeed denote "Wissen von den Wesen" (I/583), but as the reference to R̥gveda VI 15.13b (*vīśvā veda jānimā jātāvedāḥ*) shows, the first member of the compound seems to refer to some sort

³⁰ = ŚBK I 2,4,4.

³¹ Said of the wilderness in RV X 146.6b.

of totality. Probably *jātaavidyā*, *sarvavidyā* and *brahmanavidyā* denote the same; see Essays to D. J. Hoens = Studies in the History of Religions 45 (Leiden 1983), p. 41 and 60 n. 32. Perhaps we should also compare *jātarūpa*, meaning ‘brilliant’ and ‘gold(en)’, which resembles *viśvārūpa* likewise denoting brilliant and glittering objects, especially gold; see WZKS 29 (1985) 15–19, and also MONIER-WILLIAMS on *jātā* denoting “a multitude or collection of things forming a class (chiefly ifc., e. g. *karma*-, ‘the whole aggregate of actions,’ . . .)”.

navajvārā is derived from a root *jvar* “leiden” (I/607) which also produced the noun *jvara*. The word *jvāra* as such does not occur. The root is associated with *jval* “brennen” (ib.), from which *jvālā* ‘flame’ is derived. The compound is only found at Ṛgveda I 42.8ab: *abhi sūyāvasaṃ naya, nā navajvārō ādhvane* / “Führ zu guter Weide, nicht komme zu der Reise neue Aufregung” (GELDNER). Other scholars use similar translations for *navajvārā*: “new pain”, “new sorrow”, “new fever”, etc., and EWAia prefers “neues Leiden” (I/607). One may ask, however, why the suffering should be called ‘new’. If the text wanted to state that ‘no more’ suffering should be undergone, or that it is hoped that suffering will not hit the people ‘anew’, *nava* would not have been used in a compound with *-jvārā*. In this hymn people are afraid of ecological or economic disasters during their trek. In the preceding verse³² the author asks Pūṣan to lead the people past *saścāts*³³. During the long treks of the *grāma* (with enormous herds of cattle) one of the greatest dangers was the scorching and dehydration of the pasture land. Another danger was formed by their having become barren through fire. In this connection I believe that *-jvārā* denotes a brush-fire, and that *navajvārā* should be compared with *navadāvā* “recently burnt pasture land” (MONIER-WILLIAMS)³⁴.

priyā “lieb, erwünscht, eigen” (II/189) may also mean ‘expensive, scarce’, just like English *dear*, French *cher*, German *teuer* and Dutch *dier*. This connotation is only found in the two compounds *priyadhānyakara* “causing dearth of corn” and *priyāṇṇa(tva)* “expensive food” / “dearth, scarcity” (MONIER-WILLIAMS). In Vedic texts I discovered one passage in which *priyā* may have this meaning. In Taittirīya Brāhmaṇa III 11.8.6f. Prajāpati performs *tāpas*, throws up (*ūd+as*), i. e. vomits³⁵, gold and throws this gold into the fire. It did not please

³² RV I 42.7a (*āti naḥ saścāto naya*).

³³ Translated by GELDNER with “Mängel”, by RENOU (EVP XV [1966] 140) with “desséchements”.

³⁴ See also WACKERNAGEL, o. c. (n. 9), p. 253: “„Neubrand“ d. i. „frisch abgebranntes Weideland“”.

³⁵ For another parallel of English ‘to throw up = to vomit’ and Sanskrit expressions denoting an upward movement see STEPHANIE W. JAMISON, The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun. Ithaca – London 1991, p. 86.

him. Only after he had thrown the gold into himself (i. e. into his interior, his heart) did it please him. This is an esoteric reference to the interiorisation of the Agnicayana, which is further worked out in the Kāṭha Upaniṣad, where the fire, or rather the fire-altar (*agni*), and the gold beneath this altar are supposed to be placed in the heart. By way of a profane conclusion the Brāhmaṇa states that in proportion to its quantity gold is the most precious (*priyātama*) entity in economic use³⁶. In Vedic times *dhāna* mainly consisted of cattle, horses, chariots and gold. A small quantity of gold had more value than several cows. Gold is the most expensive (*priyātama*) item, but it is also the dearest (*priyātama*), because it is associated with the heart (of Prajāpati) in this passage.

bhāga "Wohlstand, Glück, Besitz, Vermögen" (II/239) may also have sexual connotations, even in Vedic texts, like "sexual passion, amorous pleasure" (MONIER-WILLIAMS). The meaning 'vulva' is post-Vedic³⁷. However, in JB I 330 it denotes the male organ identified with heaven and to be interpreted as the 'spender', whereas the female organ is called *bhid*³⁸.

*mahīyā*³⁹ and its corresponding noun *mahīyā* and adjective *mahīyā* are not mentioned s. v. *mahānt* (II/337ff.), where only the denominative *mahāya*⁴⁰ is referred to. Already GRASSMANN³⁹ correctly derives it from *māhi*; for its meaning see J. GONDA's Selected Studies II (Leiden 1975), p. 477f.⁴⁰ and my contribution to the Dr. D. N. Shastri Felicitation Volume (Ghaziabad 1982), p. 7–10 ('to be exultant').

vaṅkṣ(a)ṇa (not mentioned) is a part of the body like *vaṅśāṇā* (II/487) with which it may be identical; see IIJ 35 (1992) 25 and 30 n. 3 and 11. *vaṇiṣṭhū* was defined as "a part of the entrails of an animal offered in sacrifice" in KEWA III/140. In the new dictionary (II/501f.) the exclusive connection with animals has been given up. Indeed the term seems to have been transferred, first from cows ("Labmagen") to other

³⁶ *tāsmād dhiraṇyaṃ kāniṣṭhaṃ dhānānām | bhuñjāt priyātamaṃ |* (TB III 11.8.7) is translated by P. E. DUMONT (Proceedings of the American Philosophical Society 95.6 [1951] 631) with "Therefore gold is the smallest of (all) valued objects; (and) being of service, it is the dearest (of all valued objects)". I would translate: 'Therefore gold, (though) belonging to the smallest properties (as far as its measure is concerned), is the most precious when serving economic aims (*bhuñjāt*)'. For *bhuj* together with *bhūyisṭhaṃ* meaning 'to bring in most' see JB I 159 (incorrectly reading *bhājayanti*) and III 157; see also IIJ 33 (1990) 310.

³⁷ See KEWA II/459.

³⁸ Cf. *bhedā*, the dual of which refers to the "weibliche Scham" (II/274) in RV IX 112.4c.

³⁹ O. c. (n. 5), p. 1022: "*mahīy* [von *māhi*]".

⁴⁰ With a wrong derivation from the comparative *mahīyas* on p. 478.

animals (“dickes Darmstück”)⁴¹, and then to human beings, as is not unusual with parts of the body (see IJ 35 [1992] 28).

vahatū “Brautzug” (II/537) should rather be taken as “Brautgabe”; see WZKS 26 (1982) 35.

viśvārūpa does not only mean “allgestaltig” (II/562), since especially in compounds (with *aneka-*, *puru-*, *bahu-* and *viśvā-*⁴²) *rūpā* refers to the colour or outward appearance, and then *viśvārūpa* is associated with glitter; see WZKS 29 (1985) 15–19.

vedi, the sacrificial bank of grass, may assume different forms and positions, i. a. that of an *uttaravedi*, which is a high rather than a “nördliche” (II/581) *Vedi*.⁴³

śāśvat “zahlreich, häufig, ununterbrochen” (II/625) is not only an adjective. As an adverb it means something like ‘probably’. For references to literature on this meaning see ABORI 72/73 (1991–1992[93]) 427f. Note that it may be replaced by *īśvarā* in a particular turn of phrase, which proves that a possibility or probability is expressed.⁴⁴ *śāri-* in Atharvaveda III 14,5b is not = *śālī* “Reis” (II/630). In the Atharvaveda hymn all kinds of thrivings are mentioned. In verse 4b the cows should thrive *śākeva*, ‘like a *śākā*’, or if the Sandhi of this phrase is emended to **śākā (i)va*, ‘like *śākās*’, i. e. like a particular sort of animal(s)⁴⁵ which is dedicated to Pūṣan in the Yajurvedic *Samhitās*⁴⁶. In Atharvaveda III 14,5b *śāriśākeva puṣyata* / again a corruption may be assumed. Probably the *śāri* and the *śūka* are mentioned as examples of animals (i. e. birds) which thrive by becoming fat. The scholiast on Pāṇini V 4,120 explains the compound *śārikukṣa* as *śāreri va kukṣir asya*. For the fat belly of the *śūka* (instead of the *śāka*) see MONIER-WILLIAMS’ dictionary, first edition *in margine*: *śukodara*. There is no reason to assume that the cows should thrive like *śāri* = *śālī* ‘rice’.

śraddhā “Vertrauen, Hingabe, Spendefreudigkeit” (II/663) has a meaning which hardly suits the post-Vedic contexts in which all kinds of longings are expressed, e. g. the longing of a pregnant woman for

⁴¹ See HERTHA KRICK, *Der Vanīṣṭhusava und Indras Offenbarung*. WZKS 19 (1975) 25–74.

⁴² Perhaps even *jāta-*, for which see above (p. 12f.).

⁴³ See also ST. W. JAMISON, o. c. (n. 35), p. 89ff. on the difference between the *uttaravedi*, the upper or high *vedi*, and the *uttarā vedi*, an exceptional northern *vedi* situated on the *uttaravedi*.

⁴⁴ See H. OERTEL, *The Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose of the Brāhmaṇas*. Heidelberg 1926, p. 56–61.

⁴⁵ Cf. OTTO BÖHLINGK’s *pw* VI/191b: “nach den Erklärern *Vogel, Fliege* oder ein *langohriges Thier*”. The word is left unmentioned in the EWAia.

⁴⁶ KS V 7,2 = MS III 14,13 = TS V 5,12 = VS XXIV 32 = VSK XXVI 36.

particular objects⁴⁷. Here the 'Wortgeschichte' forms a particular problem. It may be true that longing in general is not one of the Vedic meanings of the term, but the traditional interpretation (since KOHLER's dissertation on the subject⁴⁸) cannot account for the development since Vedic times. The etymology may be clear, but 'the putting of one's heart on something or someone' may imply more longing than assumed by some scholars, even in Vedic contexts. The link between extreme longing in the classical Sanskrit texts and "Spendefreudigkeit" in the Veda may be formulated as 'irrational enthusiasm which is so strong and spontaneous that it cannot be resisted'. This suits the *dohada/śraddhā* of pregnant women, the 'Kampfwut' of post-Vedic texts as well as the Vedic unrestrained enthusiasm of ritualists who are willing to give more than normal sacrificial fees (*dākṣiṇās*) to the priests⁴⁹. Vedic *śraddhā* neither (exclusively) refers to dogmatic "Vertrauen" nor to non-emotional trust in the efficacy of Vedic ritual and its representatives (the priests). It is true that in the Veda the heart may denote the seat of emotion as well as of thinking, but in the case of *śraddhā* ('setting one's heart on something') more irrational feelings may be assumed in the Veda than accepted by most studies and dictionaries.

⁴⁷ Cf. MINORU HARA, *Śraddhā in the Sense of Desire*. AsSt 46.1 (1992) 180–194.

⁴⁸ HANS-WERBIN KOHLER, *śrad-dhā-* in der vedischen und althindischen Literatur, hrsg. von K. L. JANERT, Wiesbaden 1973 (Diss. Göttingen 1948); see M. HARA's review in HJ 19 (1977) 105–108.

⁴⁹ See e. g. the case of Naciketas in the Kāṭha Upaniṣad.

THREE MEN IN A ROW

(Studies in the Trivandrum Plays II)*

By Herman Tieken, Leiden

Introduction

In Pañcarātra as well as in Abhiṣeka, Ūrubhaṅga and Madhyama we come across a curious set of three speakers. Pañcarātra (Pr.) opens with three brahmins describing a ritual which they supervise; in Abhiṣeka (Abh.) three *vidyādhara*s describe the battle taking place between Rāma and Rāvaṇa; Ūrubhaṅga (Ūbh.) opens with three soldiers who describe the battle fought off-stage by Bhīma and Duryodhana; Madhyama (Ma.), finally, presents a special case. For while in the plays just mentioned the three men feature in the interludes, in Madhyama three brahmin youths are the main characters of the play. In all instances the three men, simply numbered 'the first', 'the second', and 'the third', speak one after the other, sometimes sharing between them the text of a single verse¹. This threesome seems to be peculiar to these four plays. The question of their origin has so far, however, not been satisfactorily answered, if raised at all².

In this connection it is important to note that when the three persons leave the stage it is in all four cases to attend a ritual:

* Retrospectively my article 'The So-called Trivandrum Plays Attributed to Bhāsa' (TIEKEN 1993) might be labelled 'Studies in the Trivandrum Plays I'. — I wish to express my gratitude to Prof. Dr. Heidrun Brückner, Prof. Dr. Henk W. Bodewitz and to Prof. Dr. Jan C. Heesterman for their comments on an earlier version of this article. I also wish to thank Dr. Chlodwig H. Werba, who, among other things, kindly provided me with a copy of ZIN-OCZKOWSKA's doctoral dissertation on the Udayana plays from Trivandrum; in my studies of the Trivandrum plays until then I had to work without the benefit of this important book.

¹ See Abh. VI 1.5 and Ūbh. I 21. — All references are to DEVADHAR 1962.

² In the introduction to the translation of Abh., WOOLNER and SARUP merely note: "In the Interlude . . . three fairies describe the battle in the favourite manner of our dramatist" (WOOLNER 1930: II/144). More recently, BRÜCKNER (1995: 51), while duly noting the similarity between the description in Pr. of Duryodhana's *rājasūya* by three brahmins and, e. g., the description of the duel between Rāma and Rāvaṇa by three *vidyādhara*s in Abh., does not venture into speculations on their origin.

Duryodhana's *rājasūya* in Pañcarātra, Rāma's *abhiṣeka* in Abhiṣeka, Duryodhana's *nivāpa* (*śrāddha*) in Ūrubhaṅga, and a relative's *upanayana* in Madhyama. As to the origin of this set of persons it will be suggested that it cannot be a coincidence that their number corresponds exactly to the number of brahmins required at each of these rituals³.

On closer consideration these three 'brahmins' appear to be but one aspect of the dominant concern of the plays, which is ritual. For instance, in Abhiṣeka, and the same applies to Pratimā, the 'happy ending' consists of the completion of Rāma's *abhiṣeka* which had been interrupted at the beginning of the play. An even more interesting case is the Pañcarātra, the plot of which, as I will try to show, runs parallel to, or duplicates, albeit in a scrambled form, the course of the *rājasūya*. The dramatic tension of Madhyama appears to be made up of the brahmin family's anxiety as to whether they will be able to arrive in full number at their relative's son's initiation.

By their concern with ritual, which as far as I know has not been noticed so far,⁴ these four plays are unique within the Sanskrit dramatic tradition. For this reason an attempt will have to be made to situate the plays in the history of Sanskrit drama. This involves taking up the so-called Bhāsa theory according to which the plays would belong to the oldest strata of Sanskrit drama. While recently a considerable amount of evidence was brought to light which casts doubt on this theory (see below, p. 34), and consequently the early date assigned to the plays, the unique concern of the plays with ritual appears to be yet another factor which is difficult to reconcile with the Bhāsa theory. Instead all evidence points to the conclusion that the plays originated from a relatively recent regional tradition of playwriting in South India.

In connection with the identification of the three persons it should be noted that for rituals in general the presence of brahmins is absolutely essential. Sacrificer and brahmins are bound, as it were, by a pact: while the sacrificer is obliged to invite and feed the required number of brahmins for the ritual to be effective, the brahmins for their part, once invited, are obliged to show up on pain of being reborn a swine. However, allowances are made for cases of emergency (*āpaddharma*), when the sacrificer may, for instance, get by with a smaller number of brahmins. While ideally it is the deceased's *aurasa* son who is enjoined

³ This finding overrules any attempt to explain the set of three persons in general terms, for instance, by taking the number three as synonymous with the notion of totality (for which, see GONDA 1976).

⁴ It should be noted that "Opfer" in BRÜCKNER's article (1995) stands for English "victim".

to organise the *śrāddha*, the same *āpad*-rule allows for his substitution by a son of a less direct type of descent. For these situations some texts, among them the Mānava Dharmaśāstra, use the terms *prathamah kalpah* 'first class (performance)' and *anukalpah* 'second best (performance)' respectively. As I will try to show, the expression *prathamah kalpah* was borrowed by playwrights as early as Aśvaghoṣa from these texts, or directly from the mouths of ritual experts, into their plays. While originally *prathamah kalpah* was most likely used by way of a joke, it evolved into a standard reaction to a good suggestion. In Abhiṣeka, Ūrubhaṅga and Madhyama, however, *prathamah kalpah* is used, one may be tempted to say, again, by 'brahmins' to express their agreement to the suggestion that they join the ritual. Apart from the question of the origin of *prathamah kalpah* as a 'dramatic' expression,⁵ the second reason to discuss it here is to forestall the conclusion that in these three instances we would have to do with the use of the expression in its original technical sense, and that therefore the plays concerned belong to the oldest strata of Sanskrit drama. Before elaborating on these conclusions the four plays will each be considered more closely.

Pañcarātra

The action of Pañcarātra takes place at the end of the final, thirteenth year of the Pāṇḍavas' exile, during which they are staying incognito at the court of the king of Virāṭa. First, however, we are introduced to the court of Duryodhana, who is performing a *rājasūya*. The first act begins with an interlude (*viṣkambhaka*) in which three brahmins, watching from nearby, describe the *avabhr̥thasnāna*, one of the last parts of the ritual. After having described, among other things, the great number of brahmins which is being honoured at the occasion, they notice that, before the *avabhr̥thasnāna* has actually been finished⁶, their pupils (*māṇavaka*) have allowed the sacrificial fire to escape. At this point they actually interfere with the proceedings by warning their pupils to be more careful.

After having taken a bath the brahmins see Duryodhana approaching, accompanied by Bhīṣma, Droṇa and a 'circle' (*maṇḍala*) of kings.

⁵ The occurrence of the term *prathamah kalpah* in plays has been discussed previously by LEVI (1963: II/12), KEITH (1924: 112n. 2), LINDENAU (1918: 37f.) and SCHOKKER (1966: 161f.). For Dhanika, who in his commentary on Daśarūpa I 60 denied that *prathamah kalpah* was a dramatic expression because it was not mentioned in Nāṭyaśāstra, see SCHOKKER, l. c.

⁶ *anavasite 'vabhr̥thasnāne* (Pr. I: 374,15f. [prose after v. 5]).

Thereupon, the three brahmins leave the stage in order, as they say, to greet Duryodhana.

Subsequently, Duryodhana enters, accompanied by his three teachers and advisers, namely Droṇa, Bhīṣma and Śakuni, and his companion (*vayasya*) Karna. All four congratulate Duryodhana on the completion of the sacrifice⁷. Śakuni, however, uses the occasion to exhort Duryodhana into action again,⁸ urging him to conquer all kings in the same way as was done by Jarāsandha during his *rājasūya*⁹.

Next, Duryodhana is congratulated by Abhimanyu, Sahadeva, and the 'circle of kings'. At this point Duryodhana notices the absence of the king of Virāṭa. Śakuni informs him, however, that he has already sent a messenger to enquire about the reason for this king's absence but that the messenger has not yet returned.

After that, Duryodhana announces his desire to grant Droṇa a *dakṣiṇā* and asks his teacher what he would like to have. Droṇa is hesitant to tell him what he really wants, but after Duryodhana has solemnly pledged to grant his *ācārya*'s wish, whatever it may be, Droṇa asks him to share the realm with his cousins, the Pāṇḍavas. Śakuni accuses Droṇa of abusing the situation, and on his advice Duryodhana adds a condition, namely that he will grant the *dakṣiṇā* only if Droṇa manages to bring news of the Pāṇḍavas within five days. Now it is Droṇa's turn to feel cheated as nobody has heard anything from the Pāṇḍavas for more than twelve years.

At this point the messenger returns from the Virāṭa king, informing Duryodhana that the king could not come because he was mourning for the death of his relatives, the Kīcakas. The latter had been slain by an unidentified person who fought only with his bare hands. In this remarkable feat Bhīṣma recognizes the work of Bhīma. He therefore advises Droṇa to accept Duryodhana's condition, at the same time fabricating an excuse for Duryodhana to attack Virāṭa and to lift the latter king's cattle. Bhīṣma feels certain that the Pāṇḍavas will show up in order to assist the Virāṭa king, thus revealing their identity. All present prepare to depart for the battle, agreeing that Śakuni should occupy the first chariot and lead the campaign¹⁰.

In an interlude to the second act we are informed that the raid by the Kauravas on the Virāṭa king's cattle has been successful. Before laun-

⁷ *gāndhārīmātaḥ | yajñusamāptyā distyā bhavān vardhate |* (p. 378.13 [prose after v. 23]).

⁸ See Droṇa's comment: *aho | āśīrvacane 'pi śakunir udyogaṃ janayati |* (p. 379.11 [prose after v. 26]).

⁹ *rājasūye nrpān jīvā jarāsandha ivānaya ||* (I 26cd).

¹⁰ This suggestion is greeted by Śakuni with the words *bāḍham | prathamāḥ kalpaḥ |* (Pr. I: 389.4 [prose after v. 55]), for which, see below, p. 44.

ching a counterattack the Virāṭa king wishes to consult his brahmin, who is no other than Yudhiṣṭhira, who, having once lived in Hastināpura, would know the weak spots of Duryodhana. Yudhiṣṭhira for his part wonders why Bhīṣma himself had been among the robbers, and surmises that Bhīṣma was actually trying to tell him that their promise to stay away for thirteen years has been nearly fulfilled. When Virāṭa orders his chariot to be prepared for the attack he is told that his son Uttara has already taken it, accompanied by the transvestite Br̥hannalā as charioteer, who is actually Arjuna.

The outcome of the battle is revealed in stages. First, a soldier enters saying that Uttara's chariot has run aground near the cremation ground. The king is worried and becomes annoyed by Yudhiṣṭhira's laconic reaction. The latter, however, knows that it was at the cremation ground that Arjuna had hid his mighty bow Gāṇḍīva. The king sends the soldier away in order to collect further information. The soldier re-enters with news of the victory. The Kauravas had been drowned under a shower of arrows coming from Uttara's chariot. While everybody was under the impression that the arrows were shot by Uttara, it was actually the work of Br̥hannalā, alias Arjuna. Droṇa, however, was not fooled. He had immediately recognized the twang of Arjuna's bow and had retreated from battle. Also, Bhīṣma, when he had seen an arrow shot into the standard (*dhvaja*) of his chariot, had ordered the battle to end. The only soldier who seemed undaunted was Abhimanyu. Yudhiṣṭhira, fearing a battle between father (Br̥hannalā, i. e. Arjuna) and son (Abhimanyu), suggests to the Virāṭa king to send another charioteer. The king, however, has no longer any doubt about the qualities of his son as a warrior. Again, he sends away the soldier for more news. The latter returns almost immediately, reporting that the cattle raid has been repelled successfully and that the Kauravas have been put to flight.

Prince Uttara is said to be preparing a written report (*pustaka*) praising the courage of the soldiers during the fight¹¹. Br̥hannalā has retired to the harem to share the good news with the king's wives. The king requests the presence of Br̥hannalā and asks her to relate the details of the battle, but before she can actually start a soldier enters bearing the news of the capture of Abhimanyu. The king is told that this feat has been accomplished by a servant from his own kitchen with his bare hands. This servant is Bhīma who lived disguised as a kitchen-help at the Virāṭa court. Bhīma enters, and next Abhimanyu is brought in. Abhimanyu, undaunted by the fact that he has been

¹¹ *dṛṣṭaparispandānām yodhapurusāṇām karmāṇi pustakam āropayati kumāraḥ* | (Pr. 11: 399,19f. [prose after v. 27]).

conquered by an unarmed foot-soldier, makes a great impression on everybody by his arrogant behaviour.

At this point Uttara enters. Feeling uneasy about the undeserved glory showered on him, he reveals that the victory was actually the work of Bhīṣma and ventures the opinion that, judging by the way she handled the bow, she must be Arjuna. While Arjuna, for his part, wishes to persist in his disguise, Yudhiṣṭhira reveals his own and his two brothers' real identities as the period of thirteen years has passed. Virāṭa feels greatly honoured by the presence of the Pāṇḍavas at his court. Abhimanyu is reunited with his father and his uncles.

Virāṭa, somewhat worried by possible intimacies between his daughter Uttarā and Arjuna during the latter's stay in the harem, offers his daughter to Arjuna in marriage. By refusing this gift Arjuna wishes to make clear to the king that he did not touch his daughter. Arjuna, however, gladly accepts her as the wife for his son Abhimanyu. As the stars are auspicious the marriage should take place the same day, and Uttara is dispatched to invite the Kauravas.

In the meantime Duryodhana had been informed of Abhimanyu's capture. The charioteer relates how Abhimanyu had been captured by a mere foot-soldier who had stopped the chariot using only his bare hands. Bhīṣma and Droṇa argue that the only person they know to be capable of such a feat is Bhīma. Śakuni, not illogically, accuses them of inverting the argument: if the Pāṇḍavas are strong this does not mean that all strong men are Pāṇḍavas. Arguing thus, he goes on, someone might even say that Uttara, because he proved such a good bowman, was actually Arjuna. In fact, that is precisely what Droṇa and Bhīṣma do next, for they had recognized the peculiar twang of Arjuna's bow.

This altercation is interrupted by a charioteer bringing in the arrow which hit the standard on Bhīṣma's chariot during the battle. The arrow carries the name 'Arjuna'. Śakuni still does not accept this as evidence of the identity of the Pāṇḍavas, as there could well have been other soldiers among the Virāṭa king's army named Arjuna. In order to exclude the possibility that the name had been written by Uttara, Śakuni demands that some specimen of the handwriting of Uttara is shown. Duryodhana, suspecting that he is being cheated, proclaims that he will only hand over his realm when he has actually seen Yudhiṣṭhira. Precisely at this point Uttara enters, informing Duryodhana that he was sent by Yudhiṣṭhira. He passes on an invitation for the wedding of his sister Uttarā with Abhimanyu, and inquires where the wedding should take place, at the court of Duryodhana or at that of Virāṭa. Śakuni immediately shouts that it should take place in Virāṭa. Droṇa reminds Duryodhana that he, for his part, has fulfilled his task: news has been brought of the Pāṇḍavas within five days. He

asks Duryodhana to do as he had promised, namely to grant half the realm to his cousins, with which Duryodhana dutifully complies.

From verse I 26 it becomes clear that the ritual sacrifice (*yajña*) performed by Duryodhana is a *rājasūya*. The developments in the play indeed follow the enactment of this year-long sacrifice closely, and several incidents can be identified with particular elements of the *rājasūya*, such as the cattle raid carried out on chariots, the role of the king's son in the raid, the insistence on the identification of the owner of the arrow, and the term of five days (*pañcarātra*) which gave the play its title.

The play begins with the *avabhṛthasnāna* supervised by three brahmins. The *avabhṛthasnāna* is the culminating point of the sacrifice, and that is indeed how it is perceived by all participants, who afterwards gather to congratulate Duryodhana 'on the completion of the sacrifice'. Śakuni, however, proves to be a 'Verstehrder' by urging Duryodhana to take up his weapons again, which in effect means asking Duryodhana to start a new *rājasūya*. Śakuni's advice is ignored. However, where Śakuni did not succeed with proper *kṣatriya* arguments, Droṇa did, however inadvertantly, with arguments of love and compassion. Droṇa asks Duryodhana by way of *dakṣiṇā* to show compassion towards his cousins the Pāṇḍavas and to give back to them half the kingdom, a request which indirectly leads to the attack upon the Virāṭa king. Droṇa cannot help praising the Pāṇḍavas, which really infuriates Duryodhana. Droṇa's praise is a challenge to his newly established supremacy, forcing him into action again, which is precisely what everybody is trying to prevent. Thus, Karna warns Droṇa to be more tactful in what he is saying, for he is endangering his 'pupil's work' (*śiṣyakārya*), i. e. the sacrifice, which has (almost) been completed¹². On Karna's advice Droṇa changes his tactics, trying not to enrage Duryodhana any further. It is clear to everybody, however, that Duryodhana has to keep his promise. Advised by Śakuni, however, he adds one condition, namely that within five days Droṇa manages to prove that the Pāṇḍavas are indeed still alive. This means, that if within these five days the Pāṇḍavas do not show up to challenge him, Duryodhana remains the sole ruler of an undivided realm. This period of five days has evidently been grafted on the *kṣatrasya dhṛti*, a five-day sacrifice, which functions as a kind of interlude between the completed *rājasūya* and the next one, that is, in case a competitor shows up¹³.

The cattle raid¹⁴, which in the ritual is directed against a so-called weakened relative, is in the play directed against the Virāṭas, whose

¹² *gatam idam avasānam rakṣyatām śiṣyakāryam* (Pr. I 38c).

¹³ See HEESTERMAN 1957: 12f., 220f. and 223.

¹⁴ See HEESTERMAN 1957: 127-139.

power is weakened by the death of their relatives, the Kīcakas. The cattle raid is, as in the ritual itself, carried out on chariots. A strange incident takes place at the very end of the first act, when all agree that Śakuni should drive the first chariot (*prathamamarathaḥ* [p. 389,3]) at the head of the army. It is not clear why this honour was reserved for Śakuni, Duryodhana's maternal uncle. In the *rājasūya* it is either the king who carries out the raid, mounted on a chariot with his son and heir standing behind him, or his son¹⁵.

In this respect, what follows corresponds much more closely to the ritual, the battle being a war mainly between 'sons'. Abhimanyu on the side of the Kauravas and Uttara on the side of the Virāṭas. However, on both sides there is something peculiar. Abhimanyu, though treated by Duryodhana as his son¹⁶, is the Pāṇḍava Arjuna's son. While Uttara is credited with the Virāṭas' final victory, in actual fact the work is done by Bhānnalā, alias Arjuna.

The recovery by Arjuna of the bow Gaṇḍīva at the beginning of the battle involved a considerable risk. However, mainly through this bow the battle was finally decided in favour of the Virāṭas. In the *rājasūya* the sacrificer shoots an arrow at a *ksatriya*, which is to be returned to the royal sacrificer or to the king's son. In the play this scene from the ritual is echoed in a scrambled form in the efforts undertaken to establish the identity of the owner of the arrow shot at Bhīṣma's standard. It should be noted that Śakuni's demand that a specimen is brought forward of Uttara's handwriting to rule out the possibility that Uttara might have written the name 'Arjuna' on the arrow, while duly anticipated earlier on, namely where Uttara is said to write a book reporting on the courage of the soldiers (see above, p. 21), is curiously enough not followed up. At this point the development of the plot is cut short by the appearance of Uttara in person.

It should be noted that at the end of the play we come across another curious twist in the plot. Duryodhana accepts Uttara's assertion that the Pāṇḍavas are still alive, while in the immediately preceding verse Duryodhana had explicitly stipulated that he would believe it only after he had actually 'seen' Yudhiṣṭhira¹⁷. One cannot escape from the impression that towards the end the play was rushed to its conclusion.

At the end of the *viśkambhaka* to the first act, the three brahmins, after having supervised the ritual, leave the stage to greet the king. Despite the carelessness of their pupils the ritual was apparently completed successfully. The three brahmins do not reappear in the act

¹⁵ See HEESTERMAN 1957: 128 and 131.

¹⁶ See Pr. III 4c: *atha ca mama sa putraḥ pāṇḍarānām tu paścāt*.

¹⁷ *rājyasūyārdham pradāsyāmi yāvad dr̥ṣṭe yudhiṣṭhīre ||* (III 21cd).

proper. There, their role is taken over by the epic character Droṇa. The link between the three brahmins and Droṇa is established at the very beginning of the act, in which Droṇa still appears to be worrying about all the possible mistakes his pupil Duryodhana could have made during the ritual, 'for any mistake by a pupil is blamed on the teacher'¹⁸. The relationship between the three brahmins and their pupils in the *viśkambhaka* is here transferred to the epic characters of the play proper. This means that the *dakṣiṇā* which Droṇa receives, is given to him on behalf of the three brahmins. In this connection it is important to note that the presentation of the *dakṣiṇā* is still part of the *avabhr̥thasnāna*, which, as we saw, was supervised by the three brahmins. Thus, just before the matter of the *dakṣiṇā* is raised Bhīṣma tells Duryodhana to mind the *avabhr̥thasnāna* instead of listening to Śakuni's inflammatory words¹⁹. All this means that the three brahmins left the stage and joined Duryodhana for the specific purpose of collecting the *dakṣiṇā* due to them. The handing over of the *dakṣiṇās* as part of the *avabhr̥thasnāna* takes place during the *iṣṭi* of breaking up from the place of the ritual. The number of persons to be presented with a *dakṣiṇā* is indeed specified as three, namely the *brahman* priest, the *hotṛ* and the *adhvaryu* priest, the *dakṣiṇās* consisting of a piece of gold, a cow and a garment for each of them²⁰.

In Pañcarātra the three persons were brahmins so that their function at the ritual was more or less obvious. In the two plays to be discussed next, *Abhiṣeka* and *Ūrubhaṅga*, they are *vidyādharas* and soldiers respectively, that is, figures who do not have a role to play at a ritual. However, when they leave the stage it is to be near the king, who is about to be the centre of certain ritual activities, and their number agrees exactly with the number of the brahmins required at the respective rituals.

A b h i ṣ e k a

The play begins and ends ('happily') with an *abhiṣeka* ritual. The first *abhiṣeka* is Sugrīva's, the second Rāma's. In each case, the ritual is preceded by a duel which is decided only after interference from outside. The first duel is fought between Vālin and Sugrīva, and is won

¹⁸ *ācāryam āgacchati śiṣyadoṣaḥ* / (I 19b).

¹⁹ *pauṭra duryodhana | avabhr̥thasnānamātram eva khalu tāvat | mitramukhasya śatroḥ śakuner vacanam na śrotavyam* / (I: 382,11f. [prose after v. 33]).

²⁰ See HEESTERMAN 1957: 167–172.

by Sugrīva with the help of Rāma. Rāma subsequently appoints Sugrīva as king of the monkeys and orders his brother Lakṣmaṇa to arrange for Sugrīva's *abhiṣeka*. In the final act a duel takes place between Rāma and Rāvaṇa, in which the latter is slain by Rāma after having received help from Indra's charioteer Mātali and a miraculous boomerang type of weapon from Brahmā. After this Rāma's *abhiṣeka*, which earlier had been postponed at Kaikeyī's request, can finally take place²¹.

The duel between Rāma and Rāvaṇa is described in the *viṣkambhaka* to the sixth act by three *vidyādhara*s looking down from the sky. After Rāma's victory, the 'first' *vidyādhara* suggests that they, too, will go to Rāma in order to honour him²². The other two agree with the words *bāḍham | prathamah kalpah |* (p. 364.22).

In the act proper Rāma, after having made Vibhīṣaṇa Lord of Laṅkā, enters Laṅkā. Sītā's arrival is announced, but Rāma at first refuses to see her. However, when Lakṣmaṇa comes to tell him that Sītā is about to enter the fire to prove her innocence, he orders his brother to prevent her from carrying out her decision. Apparently Lakṣmaṇa arrived too late, but Hanūmān reports that Sītā arose from the fire unscathed, thus establishing her purity. Next Agni enters, escorting Sītā and assuring Rāma that he can accept her, upon which Rāma says that he had been convinced of Sītā's purity from the beginning but had to convince the world of it as well.

Next Agni invites Rāma to step behind the curtain for his *abhiṣeka*. After this Rāma re-enters the stage, where his brother Lakṣmaṇa, his people and his two other brothers Bharata and Śatrughna stand in attendance to congratulate him. After this the play ends abruptly with the *bharatavākya*.

As noted above, at the end of the *avabhṛtha*, which itself concludes the *abhiṣeka*, *dakṣiṇās* are to be given to three persons, the *brahman* priest, the *hotṛ* and the *adhvaryu* priest, as a reward for their presence during the preceding ceremonies. After the duel the three *vidyādhara*s leave the stage to present themselves before Rāma, who is about to be consecrated. It does not seem too far-fetched to assume that the three *vidyādhara*s of the *viṣkambhaka* represent the three brahmins.

This would account for their number, not, however, for their appearance as *vidyādhara*s, or, as we will see next in Ūrubhaṅga, as

²¹ See Abh. VI 34 (p. 369): *yenāhaṃ kṛtamaṅgalapratīśaro bhadrāsanāropito 'py. ambāyāḥ priyaṃ icchatā nṛpatinā bhīnuṇābhiṣekaḥ kṛtaḥ | ryaktaṃ daiva-gatiṃ gatena guruṇā pratyakṣataḥ sāmpratam, tenairādyā punaḥ prahrṣṭa-manasā prāptābhiṣekaḥ kṛtaḥ ||*. This *sārdūkarikṛḍita* furnishes a fitting synopsis of the other Rāmāyaṇa play, Pratimā, as well.

²² *vayam api tāvat . . rāmaṃ saṃbhārayiṣyāmaḥ |* (Abh. VI: 364.20 [prose after v. 18]).

soldiers. At this point I merely wish to note that in this play the dividing line between the world of men and the supranatural world of gods is a thin one. For instance, in the fourth act the God Varuṇa appears in person, frightened by the heavenly weapon thrown by Rāma at the sea. Varuṇa mistakes Rāma for Nārāyaṇa²³. The same 'mistake' is made by Agni in the sixth act²⁴. In his duel against Rāvaṇa Rāma receives help from Indra, who sends his charioteer Mātali. After Rāma's victory musical instruments resound and a shower of flowers descends from the sky. The victory itself is hailed as the work of the gods²⁵. During the *abhiṣeka* Rāma is said to be surrounded by Yama, Varuṇa, Kubera, Indra and the other gods²⁶. And, finally, his brothers and the people honour him as ordered by Indra²⁷.

Ūrubhaṅga

A recurrent topic in the discussions of Ūrubhaṅga is the presentation on stage of Duryodhana's death, which would violate the rules of dramaturgy.²⁸ Another question raised, which is related to this death, is what constitutes the dominant *rasa* of the play, or rather whether or not Ūrubhaṅga might be considered a tragedy²⁹. A third feature which has drawn scholars' attention is the exceptional length of the *viṣkam bhaka*, or prelude, and the fact that the play derives its title 'The breaking of the Thighs' from an incidence which is described only in the prelude, not in the play itself³⁰. In the following discussion I will have little to contribute to these issues except for the second point. As far as I see it, the question of the dominant *rasa* of the play or whether or not it is a tragedy in the western sense of the word, misses the aim of the dying Duryodhana's last words.

²³ See Abh. IV 13f. (with prose [p. 350f.]).

²⁴ See the prose after v. 26 (p. 367, 13ff.). Note, however, that in VI 12 (p. 363) Rāma standing on the chariot is compared to Śiva (*kapardī* [12d]) rushing out to destroy the Three Cities, whereas in verse III 16 (p. 343) Śiva is depicted as a lesser god, Hanūmān telling Rāvaṇa that he will not escape his death even if he takes recourse with Śaṅkara.

²⁵ See Abh. VI: 364, 19 (prose after v. 18): *siddham devakāryam* |.

²⁶ *yamavaruṇakuberavāsavādyais tridaśagaṇair abhiṣamvṛto vibhāti* | (VI 33ab) [p. 369].

²⁷ *etā hi mahendranīyogād bharataśatrughnapuraḥsarāḥ prakṛtayo bhavan-tam upasthitāḥ* | (VI: 369, 9f. [prose after v. 34]).

²⁸ Another instance of the representation of a person dying on stage is the death of Vālin at the end of the first act of Abh.

²⁹ See GEROW 1985 and, earlier, WELLER 1933.

³⁰ See GEROW 1985.

In the prelude three soldiers belonging to the Kaurava side describe the appearance of the battlefield Sāmantapañcaka where the battle took place between the Pāṇḍavas and Kauravas. It is strewn with corpses hacked to pieces. Women are trying to rescue the dead bodies from the jaws of preying jackals. Heroes look splendid even while lying with their eyes fixed on the sky above. Attracted by a sound, the soldiers arrive on the scene of the personal confrontation of Bhīma and Duryodhana. They join the spectators from both the Pāṇḍava and Kaurava side, and describe how Bhīma, instructed by Kṛṣṇa, treacherously throws his mace at Duryodhana's thighs. Bhīma, realizing his unheroic behaviour from Baladeva's disgusted reaction, is led away from the scene by his brothers and Kṛṣṇa. Next, the second soldier suggests that they depart to be near their king who is dying³¹. The two others agree with the words *bāḍham | prathamah kalpah |* (p. 496.6). In what follows several persons approach the dying Duryodhana, whose main concern seems to be to dissuade those around him from taking revenge on the Pāṇḍavas. In this he fails in the case of Aśvatthāman, who swears to make a nightly attack on the Pāṇḍavas in order to annihilate them. As the oath has been made in the presence of a witness, it is deemed useless to try to change Aśvatthāman's mind. Subsequently Duryodhana dies and goes to heaven. Dhṛtarāṣṭra leaves for a penance grove, his life having become meaningless by the loss of his sons. Aśvatthāman departs to wreak havoc on the Pāṇḍavas.

In the play proper no ritual takes place, not even those rites performed in order to avert death or to ease the passage of the dying man's soul (for which, see CALAND 1896: 5-11). On the other hand, Duryodhana's death, with which the play ends, signals the beginning of rites for the 'fathers' (*śrāddha*). The protagonists themselves more than once mention the rite of 'laying down' the *pinda*s for the *pitṛ*s (*nivāpa* or *nivapana*). For instance, the dying Duryodhana anticipates his own *nivāpa*, desiring that 'the clouds [raining] *nivāpa* for the Kuru family may live (forever)'³². Blind Dhṛtarāṣṭra curses his fate at being unable to see his son. He wishes to be assured of the fact that after his death he may just once 'eat' the *pinda* laid down by a son. Duryodhana being the last son to have survived the battle³³. Duryodhana asks his son Durjaya to give him water together with the Pāṇḍavas during the rite of which the last part consists of mentioning the father's

³¹ *tad āgamyatām rayam api tāvan mahārājasya pratyantarībhavāmah |* (Ībh. 496.5 [prose after v. 26]).

³² *jīvantu te kurukulasya nivāpameghāḥ* (31c [p. 497]).

³³ *dhavañītarīkīrnam kiṃ sa yogyo na bhoktum, sakṛd api dhṛtarāṣṭrah putradattam nivāpam ||* (39cd [p. 499])

name³⁴. Finally, Aśvatthāman blames himself for his inability to prevent the treacherous killing of Duryodhana, which took place while he himself was busy with preparing the *pinḍa* for his father Droṇa³⁵. It should be noted that Aśvatthāman, like everybody else, jumps from his father's death straight to the *nivapana*, skipping in his mind all intervening rites.

If the main concern of the dying Duryodhana is indeed 'his' *nivāpa* after his death, a concern which is duplicated by his father Dhṛtarāṣṭra and by Aśvatthāman, the same concern might be ascribed to the three soldiers when they leave the stage in order to be near their king Duryodhana. In their number one may then recognize the number of the brahmins who at the *nivapana/vāpa* represent the three *pītrs*.

Another concern of the dying Duryodhana is reconciliation with, and forgiveness towards, his enemies the Pāṇḍavas, who have so treacherously killed him. When Baladeva, from the Pāṇḍava side, dismayed at Bhīma's unheroic behaviour, offers to hand over the Pāṇḍavas to the Kauravas, Duryodhana tries to appease him. Bhīma would merely have fulfilled a vow³⁶. He urges his son to unite with the Pāṇḍavas at the rites for the dead (see above). Finally, Duryodhana tries to appease Aśvatthāman but is overtaken by the latter's rashness. GEROW (1985) has already noted that this development involves a significant deviation from the epic story. For one thing, in the epic the family members (Dhṛtarāṣṭra, mother, wife and son) are absent. More importantly, instead of Duryodhana's insistence on forgiveness, we find long harangues between him and the Pāṇḍavas. In Ūrubhaṅga the Pāṇḍavas have left the stage immediately after the

³⁴ *deyaṃ pāṇḍavasutaḥ tvayā mama samaṃ nāmāvasāne jalam ||* (53d [p. 505]). The description seems to apply to the *pinḍapīṭṛyajña* (*śrauta*). During this sacrifice the *yajamāna* lays down the *pinḍas* in grooves in which earlier he had poured water. While doing so, he addresses his father, grandfather and great-grandfather with the words: 'This is for you, N. N., and for those who come after you' (see HILLEBRANDT 1897: 115 [§ 63] and CALAND 1893: 6). Note, however, that this is not the only occasion when water is poured while addressing a dead man by his name. For instance, during the purification after (or before) the cremation, a handful of water is spent for the deceased (*udakakarmaṇ*) who is addressed by his name, or, according to another source, by his personal as well as his *gotra* name (see HILLEBRANDT 1897: 89 [§ 56.2] and CALAND 1896: 76–79); the same after the cremation, when the house of the deceased is purified (*āśauca*). The deceased is given a *pinḍa* and water is poured 'for him to wash himself with', while he is called by his name (see HILLEBRANDT ib. [§ 56.3] and CALAND 1896: 79–81).

³⁵ *mayi gurunivapanavyagre vañcilaḥ kila kurukulatilakabhūtaḥ kururājaḥ |* 506.4f. [prose after v. 57]).

³⁶ *pratijñāvasite bhīme* (33a [p. 497]).

duel at the end of the prelude. GEROW interprets these deviations as the result of an attempt on the part of the playwright to create the conditions for *karuṇa* as the dominant *rasa* of the play. As far as I can see, however, the peculiar development in the play, which, it should be noted, is not restricted to *Ūrubhaṅga* but is also found in *Abhiṣeka* in the person of *Vālin* (see above, n. 28), was determined by quite a different concern, namely to take away the fear of what might happen if an angry and spiteful dead person would join the *pitrs*. A reflex of this fear is found in the description in *Mānava Dharmaśāstra* III 192 of the *pitrs* as *akrodhana* and *nyastaśāstra*. The latter characteristic, *nyastaśāstra*, would show that the fear was particularly strong in the case of a *ksatriya*.

In the plays discussed above the appearance of the three men is restricted to the *viṣkambhaka*, or prelude; in the act proper the epic characters take over. Their function is in line with the nature of the *viṣkambhaka*, which is to provide an introduction to the following act. As eye-witnesses they describe the incidents which took place immediately before, but which by their nature (battle, sacrifice) cannot be performed on stage. In *Pañcarātra* three brahmins describe the *avabhṛthasnāna* of *Duryodhana*'s *rājasūya*, the actual performance of which is carried out by their pupils. At one point they actually interfere, namely when the fire escapes. When they retire from the scene it is, as argued above, to collect their *dakṣiṇā*. In the play itself their role is taken over by one person, namely *Droṇa*, who indeed receives a *dakṣiṇā*. This shows that as to the nature of the characters we should maintain a clear distinction between the play proper and the *viṣkambhaka*. In the act proper mainly well-known or 'historical' characters from the epic appear, while in the *viṣkambhaka* there are only by-standers, whose nature is the playwright's own invention or choice. Whether they are brahmins, soldiers or *vidyādharas*, in each individual case their number, which is otherwise unusual, can be explained with reference to the number of brahmins required at the ritual performed in or anticipated by the play.

Madhyama

Madhyama is an exception to the pattern met with in the three other plays in that the three 'brahmins' belong to the main characters of the play itself. Moreover, the play is not concerned with a *śrauta* ritual but with a *gṛhya saṃskāra*. On the other hand, this short play, which seems to derive its tension from the obligation of brahmins, once invited to a ritual, to show up in full number (see below), makes

explicit why the 'brahmins' in the three other plays felt it their duty to go to their king. It also shows that the three 'brahmins' were a stock set, a group of four being made up of three plus one.

The plot of this short one-act play is, at least at first sight, simple and straightforward. A brahmin family, consisting of father, mother, and their three sons, is on its way to attend the *upanayana* ceremony of a relative's son. Halfway they are stopped by Ghaṭotkaca who has been ordered by his mother Hiḍimbā to find a human being for her to eat. The brahmin realizes that calling for help is useless. Though the Pāṇḍavas' retreat is nearby, these kings have left for Dhaumya's *śatakumbha* (?) sacrifice. Bhīma has stayed behind to guard the *āsrama*, but is training somewhere far off.

However, Ghaṭotkaca is prepared to let the family go if they hand over one son to him. If they do not comply, all will perish. The father proposes to go instead, but his wife objects on the ground that she is dependent on him. The offer of the mother to sacrifice herself is declined, as Hiḍimbā had specified that she wanted a male human being. Next, the father does not want to part with the eldest son, and the mother not with the youngest one. The middle one, feeling unloved, accepts his fate. He says goodbye to his father, who predicts that he will reach *brahmaloka*, to his mother, who (with unintended irony) wishes him a long life, and to his two brothers.

After having promised that he will go with Ghaṭotkaca, the boy asks one last favour, namely to be allowed to have a drink of water from a nearby pond, as water will not be available in *brahmaloka*. Ghaṭotkaca grants him this wish, but urges the boy to hurry as otherwise the time for eating might pass for Hiḍimbā.

Becoming impatient Ghaṭotkaca tells the brahmin to call his son. The father refuses. He also refuses to divulge the boy's name. Taking his cue from the eldest son who commiserates with his 'middle' brother, Ghaṭotkaca tries calling *madhyama*. This is overheard by Bhīma, the 'middle one' of the five Pāṇḍava brothers. He goes to investigate who is calling. Upon seeing Ghaṭotkaca Bhīma is impressed by the youth's appearance and feels attracted to him as if he were a relative. In fact, Ghaṭotkaca is his very own son by Hiḍimbā. However, while in their subsequent altercation each makes ambiguous remarks concerning a father-son relationship they remain unaware of the true nature of their familial bond almost until the very end of the play.

After Bhīma had introduced himself as the 'middle' brother of the Pāṇḍavas, the second son returns, refreshed from drinking the water. Ghaṭotkaca wants to leave with the boy immediately. The father, however, begs Bhīma to rescue him. Only at this point are we informed of the identity of the old brahmin and the purpose of his journey. When Bhīma hears of Ghaṭotkaca's intention, he offers to go himself

instead of the brahmin boy. Only in the second instance does he add that in that case Ghaṭotkaca will have to take him by force. A fight ensues in which various types of weapons are used, but each time Bhīma manages to free himself. Finally, Ghaṭotkaca reminds Bhīma of his first offer and asks him to honour his pledge to come himself instead of the brahmin boy. After this Bhīma accompanies Ghaṭotkaca to the latter's mother. When Hidimbā sees whom her son has brought for her meal, she is agreeably surprised and introduces Ghaṭotkaca to his father. Bhīma embraces his son.

After Ghaṭotkaca, urged by his newly found father, has saluted the old brahmin, the latter expresses his desire to go on now that his own family and that of Bhīma have been saved³⁷. Bhīma acknowledges that everything has ended well thanks to the brahmin, and offers him hospitality in his *āśrama*. The brahmin declines the offer, saying that by saving his life Bhīma has already shown sufficient 'hospitality' (*ātithya* [p. 438.8]). The brahmin clearly prefers to leave immediately. Bhīma agrees to that, not without expressing the desire to see the brahmin again. The latter then takes leave with the words *bādham | prathamah kalpaḥ* | (p. 438.10). Bhīma, reunited with his wife and son, escorts the brahmin's family up to the entrance of the *āśrama*, after which the play ends with the customary *bharata-vākya*.

The play is concerned with the *upanayana* ceremony on more than one level. On one level we have the brahmin family on its way to attend a relative's son's initiation. On another level we have the task set for Ghaṭotkaca by his mother, which is reminiscent of the test set by the *guru* (or his wife) for his pupil as part of the latter's initiation.³⁸ After the successful completion of his task Ghaṭotkaca is reunited with his father and mother, which duplicates the return of the *snātaka* to his family. It may be asked if the sacrifice of the middle son of the brahmin should not be considered such a test as well.

In the play itself it is made clear that the success of the ceremony depends on the presence of brahmins. Note in this connection that Bhīma attributes his happy reunion with his son and wife entirely to the brahmin³⁹, which of course includes his three sons. Arguing backwards from the 'happy ending', it appears that the dramatic tension of the play is formed by the fear that the brahmin family would not be able to show up in its entirety at their relative's son's *upanayana*. As

³⁷ *rakṣitam asmatkulam śrakulam uddhṛtam ca | gacchāmas tāvat* | (Ma. 438.3 [prose after v. 50])

³⁸ For other examples of tasks set by the *guru*'s wife for her husband's pupil, see WILHELM 1965.

³⁹ *anugrahāt tu bhārataḥ sarvām āsīd idam śubham* ! (51ab [p. 438]).

such the play exemplifies the anxiety resulting from the obligation implied by the expression *prathamah kalpah*⁴⁰.

The number of brahmins is only rarely specified for the *saṃskāras* individually. Apart from the general rule that 'at all (*saṃskāras*), *garbhādhāna* etc. ten brahmins should be fed'⁴¹, for the *upanayana* their number is specified by one authority only, namely Hiranyakeśin, who stipulates that the number should be even⁴². In Madhyama this even number is made up by three plus one. In this group the set of three seems to form an independent unity as would appear from the fact that the 'reduction' is carried out on the three sons. This would show that the three 'brahmins' already constituted a stock set of characters.

The Date and Place of Origin of the Trivandrum Plays

It has already been indicated that by their plots, which are mainly concerned with the effectiveness of the ritual, the four plays discussed above – and, similarly, *Pratimā* – stand completely apart from the mainstream of classical Sanskrit drama.⁴³ The main concern of the known classical plays is the expansion of the realm or the becoming a *cakravartin*. The means through which these aims, which to a large extent overlap, are effected is marriage, not ritual. The plot revolves around the king acquiring an additional wife (*nāṭikā*) or the future *cakravartin* trying to retrieve his kidnapped wife (*Mālatīmādhava*, *Nāgānanda* offering a variant in which the future *cakravartin* was kidnapped himself). If the Trivandrum plays are indeed the work of Kālidāsa's predecessor Bhāsa, the particular concern of drama with ritual would have to be traced back to the very beginnings of Sanskrit drama.

⁴⁰ It should be noted that it is not certain whether with the words *prathamah kalpah* the brahmin indeed refers to his obligation to turn up at his relative's son's initiation or reacts to Bhīma's invitation to return: 'You go now with your family, and I hope to see you again' (*gacchatu bhavān sakṛtum-bah punardarśanāya* | [438.9 (prose after v. 51)]).

⁴¹ *garbhādhānādisarveṣu brāhmaṇān bhojayed daśa* |, a half-verse which Aparārka attributes to a certain Kātyāyana, as quoted by KANE (1941: 212n. 493), who notes (p. 212): "Just as homa is required in most grhya rites there are certain matters common to almost all rites. One is that in all saṃskāras one has to feed brāhmaṇas learned in the Vedas".

⁴² See HILLEBRANDT 1897: 51, referring to Hiranyakeśi Grhyasūtra I 1,6 (*yugmān brāhmaṇān annena parivṛṣya*).

⁴³ The finding that the plot of, for instance, *Pr.* was grafted on a specific sacrifice is not to be confounded with the conclusion that drama itself was in its origin a ritual (see KUPFER 1979: e.g. 128).

However, as to the so-called 'Bhāsa'-theory, which ascribes the thirteen anonymous Trivandrum plays collectively to Bhāsa, it should be noted that quite recently considerable evidence was brought to light which suggests that the Trivandrum plays are part of a relatively late South Indian tradition of drama writing. Thus, I have shown that Pratiññāyugandharāyaṇa as we now have it⁴⁴ is a recast composed in South India after the sixth century⁴⁵. The kinship system found in Avimāraka has been characterized by TRAUTMANN (1974) as typically Dravidian,⁴⁶ while COUTURE (1994) has advanced evidence which shows that Bālacarita is a Southern play written late in the second half of the first millennium. Additional evidence for this conclusion may be derived from the anthropomorphic representation of Kṛṣṇa's weapons in Bālacarita and Dūtavākya⁴⁷. As a result, there is now only a single play among the Trivandrum plays which can indeed be traced to Bhāsa, namely Svapnavāsavadatta, though the form in which we now have it is a recast (see TIEKEN 1993: 29ff.). Cārudatta is a recast as

⁴⁴ The condition 'as we now have it' is essential if only to avoid a misunderstanding such as found with BRUCKNER (1995: 36n. 6), when objecting to my conclusions (TIEKEN 1993) regarding the indebtedness of the Mantrāṅka of Pratiññāyugandharāyaṇa to Mattavilāsa on the ground that the Mantrāṅka might be a later addition (with reference to ZIN-OCZKOWSKA 1990). BRUCKNER's other points of criticism have been formulated too summarily for me to be able to go into them here. As to her final comment, concerning the chronological problems resulting from my dating of Pratiññāyugandharāyaṇa, this of course is in itself no argument against my conclusions.

⁴⁵ See TIEKEN 1993. In n. 22 on p. 15 of this article I discussed the expression *pratihastiprotsāhana* occurring in Mahendravarman's Mattavilāsa as well as Daṇḍin's Daśakumāracarita. It has subsequently come to my notice that the same expression occurs in Kauṭilya's Arthaśāstra as well, namely in I 14, 7 (ed. R. P. KANGLE): *śakyam asya pratihastiprotsāhanenāpakartum*. If as seems almost certain – Daṇḍin borrowed the expression from Arthaśāstra, and if Mahendravarman borrowed the term from Daṇḍin, this would mean that Daṇḍin lived before the latter king, i. e. before the beginning of the seventh century.

⁴⁶ TRAUTMANN (1974: 71) also notes that this "ought to be taken into account in the continuing debate over the ascription of this and its accompanying plays to Bhāsa". — As far as I can see *cekrīdyatām* in III 18d (p. 143) does not prove, contrary to what was suggested by BHAT (1975: 187), that Avimāraka was written before Nāṭyaśāstra, in which treatise the word is condemned as ungraceful. In this connection it should be noted that the speaker, Avimāraka himself, admits being highly confused; see *matiś ca māḍhā sucirābhilāṣāt* in the same verse (III 18b). The introduction of a word condemned by Nāṭyaśāstra evidently served as a sign of the speaker's confusion. If my interpretation is correct, Avimāraka was most probably written after Nāṭyaśāstra.

⁴⁷ See COUTURE 1994: 121f. (in particular n. 20) and HARDY 1983: 79n. 102.

well⁴⁸. The many common features shared by the Trivandrum plays, collected by SUKTHANKAR (1923), which have been advanced in support of the attribution of the plays to one author, could equally well be explained as the trademarks of a particular tradition of playwriting. This tradition would have to be set in South India after the seventh century, which explains the occurrence of identical features in plays actually composed in South India, such as Śaktibhadra's Āścāryacūḍāmaṇi and Kulaśekhavarman's plays, which have been discovered subsequently.

With regard to the so-called archaisms found in the Prakrit of the plays, it should be noted that these do not automatically point to an early date of the plays. For one thing, the same archaisms are found in other, later, South Indian plays as well, such as Āścāryacūḍāmaṇi and the plays by Kulaśekhavarman. As I have argued elsewhere⁴⁹, the Prakrit of the South Indian plays continues a transitional stage which started some time after Aśvaghoṣa but was completed probably only as late as Rājaśekhara (9th century). The Prakrit in the modern editions of Kālidāsa's plays would not reflect the dialect used by this author but is the product of an unconscious process of adaptation to the standard of Māhārāṣṭrī Prakrit followed by a process of normalization taking place in the course of the transmission of the texts.

As already indicated with regard to Svapnavāsavadatta, the South has, however, preserved at least one play which is old in the sense that the original on which it was based antedates Kālidāsa. The question then is if this might be the case with the plays discussed above as well. Given the fact that we may have to do with late adaptations, nothing can be proved or disproved in this matter on the basis of the present plays. If, instead, we stick to the facts, the following points may be noted:

(1) The plays are apparently found only in South India and no quotations from, or references to the plays have been found in works on dramaturgy or poetics (with the exception of Svapnavāsavadatta; see, however, above).

(2) The first references to any of the Trivandrum plays are found in Naṭaṅkuśa and (Abhijñāna-)Śākuntalacarcā, two late works from South India⁵⁰.

Apart from this, there is no positive evidence either of the earlier existence of other plays with this particular type of plot. It is a well-known fact that Nāṭyaśāstra was primarily concerned with the *nāṭaka*

⁴⁸ See in particular BUITENEN 1963.

⁴⁹ In my forthcoming study 'Śaurasenī, Māhārāṣṭrī, and Paisācī'.

⁵⁰ See TIEKEN 1993: 6, esp. n. 4.

and *prakaraṇa* types of play, the other types being defined as variants of the *nāṭaka* and *prakaraṇa*. The definitions of these subtypes do not allow us to assume the existence of a drama tradition concerned with ritual. If the tradition, exemplified in, among other plays, *Pañcarātra* and *Madhyama*, was known to them at all, the authors of *Nāṭyaśāstra* do not explicitly mention it.⁵¹ This silence might be explained in various ways, for instance, by assuming that the respective types of plays, which served different purposes, were from the very beginning strictly kept apart. Only in the South would the two traditions somehow have come to be combined. For argument's sake, it might even be assumed that *Nāṭyaśāstra*, for instance in forbidding death on stage, defined the *nāṭaka* in opposition to the plays in question, in which death is indeed enacted on stage. Even so, the enactment of death on stage is not peculiar to the Trivandrum plays, but is also found in *Nāgānanda*. Also, leaving aside the impact of such prohibitions, it is virtually impossible to point to specific sources on which they might have been based. A case in point is the prohibition to use, or rather the advice to avoid, the *āryā* metre⁵², which is actually quite common in classical plays, starting with one instance in *Aśvaghōṣa*'s plays (see LUDERS 1911: 29).

All in all, there is no conclusive evidence that the plays investigated represent, directly or indirectly as recasts, an old, authentic tradition existing side by side to the plays by *Aśvaghōṣa* or *Kālidāsa*. For all we know they are the products of a relatively recent, regional tradition in South India. In fact, the concern with ritual in the plays, which is an innovation in the tradition of Sanskrit drama, might give us some idea about the factors involved in the preservation of the art of writing of Sanskrit plays in South India. It would seem that the brahmins had managed to find a new context for Sanskrit plays, namely the performance of a ritual⁵³.

The standard occasion mentioned in the texts themselves for the performance of a classical Sanskrit play is some seasonal festival,

⁵¹ Nś. XXVII 38 does mention the appearance on stage of items used in ritual or sacrifice, such as the sacrificial post (*yūpa*) and the sacrificial fire (*agnicayana*), see BHAT 1975: 259–261. Probably, however, what Nś. refers to here are items found in an *āśrama*. It should be noted that a ritual or sacrifice cannot have been performed on stage as part of a play for the simple reason that its action could not be shortened and no parts of it could be skipped.

⁵² See Nś XV 193ff. An exception is made for the use of the *āryā* metre in 'songs' (*gītaka* [194b]).

⁵³ The ritual concern found in the plays would belie WELLER's conclusion (quoted from HARDY 1983: 80n. 107) that the milieu in which the Trivandrum plays originated would have betrayed little brahmin influence.

utsava or *yātrā*.⁵⁴ As such the plays continue the tradition laid down in Nāṭyaśāstra according to which the first mythical performance of a Sanskrit play took place during a festival dedicated to Indra (see KUIPER 1979). The 'deity' of the festival was invoked in the *nāndī*.⁵⁵

In Pratimā, however, a clear reference is found to the performance of a play at the *abhiṣeka*. In the first act of the play in the course of the preparations of Rāma's *abhiṣeka* a servant is dispatched to the 'concert-hall' (*saṅgīdasālā*) to warn the actresses to be ready for a performance appropriate for the occasion⁵⁶. The costumes required for the play include an ascetic's dress made of bark (*vakkaḷa* [skt. *valkala*]), which has been stolen by a servant and put on for fun by Sītā, who in doing so anticipates her fate subsequently depicted in the play. The play 'appropriate' for the occasion is thus no other than Pratimā itself.

In South India even now a play may be performed as part of the *śrāddha*. DE BRUIN (1994: 227f.) reports performances of Tamil plays with titles such as "Karna's Death" and "Vālin's Death" by groups of Kaṭṭaikkuṭṭu (alias Terukkūṭṭu) actors at funeral ceremonies (*karu-mānṭaram*) in present-day Tamil Nadu households⁵⁷. It is tempting to imagine that Ūrubhaṅga was performed at such a ceremony in South Indian households. This at least would account for the setting of the scene in the play within the family and the stress on family values⁵⁸. While some sacrificial rites included story-telling (*aśvamedha*), or dancing, singing and music,⁵⁹ there seems, however, to be no evidence of performances of Sanskrit plays at rituals earlier than the plays discussed above.⁶⁰ If Ūrubhaṅga was indeed performed at the *śrāddha*, this

⁵⁴ See also KUIPER (1979: 241), who refers to Kāmasūtra, which mentions "plays (*prekṣanaka*) which the *nāyaka*, who here acts as the head of the *nāgarakas*, organizes, as part of a procession (*ghaṭā*), in the temple of Sarasvatī (1.4.14–18)". KUIPER concludes that this description "shows that performances, sponsored by rich citizens, did take place, on the occasion of religious festivals which were also social events, but in temples instead of theaters". KUIPER (1979: 126) also quotes a passage from Nś. (IV 271c-273b) which mentions dance performances (*nṛtta*) "on the occasion of marriage, childbirth, reception of a son-in-law, joyous religious festivals, etc.". However, it is far from certain whether what is said of dancing is indeed also true of dramatic performances. On the term *nṛtta* and its relationship to *nāṭya*, see BANSAT-BOUDON 1994.

⁵⁵ See Nś. XXVII 43, which mentions a fool who at a festival dedicated to a certain deity recites a *nāndī* containing the name of the wrong deity.

⁵⁶ *saṅgīdasālāṃ gacchīa nāḍatāṇaṃ viṇṇavehi kāḷasaṃvādiṇa nāḍaṇa sajjā hoha tti* | (Prat. I: 251,4f.).

⁵⁷ See also FRASCA 1990: 134f.

⁵⁸ See in particular BRÜCKNER 1995.

⁵⁹ For dancing etc. at the *pitrmedha*, see HILLEBRANDT 1897: 91 (s. v. 7).

⁶⁰ KUIPER (1979: 123) refers to a passage from Harivaṃśa (crit. ed. II/336b [App. 29F.51]), which refers to a performance (*nāṭya*) by a *naṭa* taking

would appear to be an innovation which originated in South India. By the same reasoning Madhyama may have been performed at an *upana-yana* ceremony.

The date *post quem* for this innovation is furnished by the reign of the Pallava King Mahendravarman (610–630 A. D.), who seems to have introduced Sanskrit drama into South India, or, at least, was personally involved in composing Sanskrit plays. The play written by this king himself, the *prahasana* Mattavilāsa, and the plays mentioned in contemporary inscriptions, Bhagavadajjuka and Vikramorvaṣīya (see TIEKEN 1993: 34), however, do not show a particular concern with ritual. If anything, Mahendravarman seems to have been primarily interested in the possibilities offered by the variety of types of plays. This interest, which remained a characteristic feature of South Indian Kāvya literature throughout its history, explains the inclusion in the South Indian repertory of such plays as Svapnavāsavadatta, Ārūdat-ta and Pratijñāyugandharāyaṇa, to mention only the Trivandrum plays. It is not clear at what type of occasions the latter plays were performed. Within the South Indian repertory the 'ritual' plays seem to be the products of the subsequent discovery of a new area in which Sanskrit authors (brahmins?) could display their skills and art.

Above I have already briefly referred to a living tradition of drama performances in Tamil Nadu. The plays concerned are in Tamil, and the themes are mostly based on the epics. The performances take place mainly at festivals but also at private homes on the occasion of a funeral ceremony. As such the Tamil tradition has the same functions once fulfilled by Sanskrit drama.⁶¹ It is tempting to look for possible traces of mutual influence in the respective traditions. In connection with the three 'brahmins', which as Madhyama shows form a fixed set, I would like to draw attention to the so-called *kōṇaṅkis*, characters common to various types of theatre in South India. The *kōṇaṅkis* feature mainly in the preliminaries and as such do not belong to the characters of the play proper. In the particular performance witnessed by DE BRUIN the preliminaries consisted of a musical introduction, followed by the entrances of three burlesque characters performing various dance steps. They were referred to as *perumāḷ kōṇaṅkis* and were said to represent the monkey devotees of Rāma. The *kōṇaṅki* scene (called *perumāḷ kōṇaṅki āṭṭam*) was followed by the worship of

place during a sacrifice (*yajña*). However, the particular verse is part of a passage which would be a later (after 1050 A. D.) interpolation.

⁶¹ Whether this was also the case with Kūṭiyāṭṭam, the repertory of which consisted of, among other plays, the Trivandrum plays, is difficult to judge. The available information concerning this tradition is highly coloured by the recent revival of Kūṭiyāṭṭam as part of the Kerala 'heritage'.

Gaṇeśa, after which a figure appeared on stage whose function much resembled that of the *sūtradhāra* in Sanskrit drama (DE BRUIN 1994: 172–174). The elements of the preliminary scene (*kōṇāṅkis*, Gaṇeśa, *sūtradhāra*) are apparantly more or less standard. DE BRUIN (1994: 164–168) notes a variant, in which first two child actors (*pālar vēṣham*) appear on stage, next the *sūtradhāra*, followed by the invocation of the gods, including Gaṇeśa. The two child actors, who represent Kṛṣṇa and Bālarāma, are also known from Yakṣagāna from Karnāṭaka, where they are called *bālagopālas*. ASHTON (1977: 8) describes a preliminary scene from a Yakṣagāna performance in which the variant with *kōṇāṅkis* (or *koḍaṅgis*) was combined with that with the *bālagopālas*: first two *koḍaṅgis* appear, then two *bālagopālas*, and the scene is followed by the worshipping of Gaṇeśa. In this case the number of *koḍaṅgis* seems to have been determined by the number of actors required for the roles of the *bālagopālas*. Usually a Yakṣagāna acting troupe included two young apprentices, who performed the roles of the *koḍaṅgis* in anticipation of a vacancy for those of the *bālagopālas* (see ASHTON 1977: 48). In any case, it is a well-known fact that, having problems finding aspirant players in general, such groups try to keep the number of actors to a minimum for economic reasons. The fact that Yakṣagāna has only two *koḍaṅgis* does therefore not rule out that the ideal number is indeed three. If so, I think we are justified in suggesting a possible relationship, historical or otherwise, between the three ‘brahmins’ in the Trivandrum plays and the three *kōṇāṅkis* in these regional theatre traditions, which, in any case, are certainly less far removed from the Sanskrit tradition than the designation ‘folk tradition’ or ‘street theatre’ might suggest.

prathamah kalpah

For most rituals the number of brahmins required was specified exactly. However, as the brahmins had to be fed and given *dakṣiṇās*, it was their number which determined to a large extent the costs of the ritual. In practice therefore the numbers, which were specified as only a minimum, at the same time constituted the ideal situation. The expression used in this connection in, for instance, Mānava Dharma-śāstra, is *prathamah kalpah* ‘first class’ against *anukalpah* ‘second best’ in case the sacrificer was not able to comply with the minimal requirements. As we have seen, the first of these two expressions, *prathamah kalpah*, is used by the brahmins in order to express their agreement to the suggestion that they join the other participants of the ritual. This use is close to that found in texts dealing with ritual. At the same time, however, *prathamah kalpah* has already been part of the dramatic

repertory from Aśvaghoṣa onwards. As I will try to show, the expression seems to have been borrowed by these early playwrights directly from the ritual specialists. It subsequently developed in the plays into a standard formula with which the speaker expresses his agreement to a suggestion. The instances in the Trivandrum plays are on final analysis to be interpreted as a specialized use of this later development rather than as constituting an old and original use through which the expression would have found its way into the dramatic repertory. Before discussing the use of *prathamah kalpaḥ* in the plays, however, some of its instances as a ritual term in Mānava Dharmaśāstra and Mahābhārata will be dealt with.

As indicated above, *prathamah kalpaḥ* is a kind of password covering all those aspects which make up the minimal requirements of a ritual or sacrifice. One of these requirements concerns the number of brahmins to be fed at the ritual. Note in this connection Mānava Dharmaśāstra III 145–147 dealing with the *śrāddha*:

yatnena bhojayec chrāddhe bahvrcam vedapārāgam |
sākhāntagam athādhvaryuṃ chandogaṃ vā samāptikam || 145||
eṣām anyatamo yasya bhuñjīta śrāddham arcitah |
pitṛnām tasya trptih syāc chāśvatī sāptapauruṣī || 146||
eṣa vai prathamah kalpaḥ pradāne havyakaryayoh |
anukalpas tv ayaṃ jñeyah sadā sadbhīr anuṣṭhitah || 147||

“145. Let him (take) pains (to) feed at a *Śrāddha* an adherent of the *Rig*-veda who has studied one entire (recension of that) Veda, or a follower of the *Yagur*-veda who has finished one *Sākhā*, or a singer of *Sāmans* who (likewise) has completed (the study of an entire recension).

“146. If one of these three dines, duly honoured, at a funeral sacrifice, the ancestors of him (who gives the feast), as far as the seventh person, will be satisfied for a very long time.

“147. This is the chief rule (to be followed) in offering sacrifices to the gods and manes; know that the virtuous always observe the following subsidiary rule.” (BUHLER 1886: 102).

In III 187 the number of brahmins required at a *śrāddha* is fixed at minimally three: *pūrvedyur aparedyur vā śrāddhakarmaṇy upasthite | nimantrayīta tryacarān samyag viprān yathoditān ||* “On the day before the *Śrāddha*-rite is performed, or on the day when it takes place, let him invite with due respect at least three *Brāhmanas*, such as have been mentioned above” (BUHLER 1886: 110). The reference here is obviously to III 145 (see above).

As becomes clear from III 190, the obligation is mutual. Once invited, the brahmins have to turn up on pain of being reborn a swine: *ketitas tu yathāñyāyam havyakavye dvijottamaḥ | katham cid apy atikrāman pāpaḥ sūkaratām vrajet* // “But a Brāhmaṇa who, being duly invited to a rite in honour of the gods or of the manes, in any way breaks (the appointment), becomes guilty (of a crime), and (in his next birth) a hog” (BUHLER 1886: 111).

Another use of *prathamah kalpaḥ* refers to the type of son who should ideally perform the *śrāddha*. The ritual rule is embedded in a discussion on inheritance, the passage classifying the different types of sons in accordance with their rights to the inheritance. The first in the list is the *aurasa* type of son, who inherits before all other sons. The *aurasa* son is said to be *prāthamakalpika* (IX 166): *sve kṣetre saṃskṛtāyāṃ tu svayam utpādayed dhi yaṃ | tam aurasam vijāñyāt putram prāthamakalpikam* // “Him whom a man begets on his own wedded wife, let him know to be a legitimate son of the body (*Aurasa*), the first in rank” (BUHLER 1886: 361).

From what follows it appears, however, that the characterization *prāthamakalpika* not only refers to the son’s right to the inheritance, but also to his function in connection with ritual. For after the definitions of the eleven other types of sons, beginning with *kṣetrāja*, IX 180 reads: *kṣetrājādīn sutān etān ekādaśa yathoditān | putrapratinidhīn āhuḥ kriyālopān manṣiṇaḥ* // “These eleven, the son begotten on the wife and the rest as enumerated (above), the wise call substitutes for a son, (taken) in order (to prevent) a failure of the (funeral) ceremonies” (BUHLER 1886: 364).

prathamah kalpaḥ implies that the *śrāddha* is in principle to be performed by the *aurasa* son. Only if he is not available, one of the other sons may take over the responsibilities – the term used is *pratinidhi*–, first the *kṣetrāja*, and if he is not available either, the one following next. In this there is no free choice, as is made clear in XI 28–30:

*āpatkalpena yo dharmam kurute ’nāpadi dvijaḥ |
sa nāpnoti phalam tasya paratreṭi vicāritam* //28//
*viśvaiś ca devaiḥ sādhyaiś ca brāhmaṇaiś ca maharṣibhiḥ |
āpatsu maraṇād bhūtaiḥ vidheḥ pratinidhiḥ kṛtaḥ* //29//
*prabhuḥ prāthamakalpasya yo ’nukalpena vartate |
na sāṃparāyikam tasya durmater vidyate phalam* //30//

“28. But a twice-born, who, without being in distress, performs his duties according to the law for times of distress, obtains no reward for them in the next world; that is the opinion (of the sages).

“29. By the Visve-devas, by the Sādhyas, and by the great sages (of the) Brāhmaṇa (caste), who were afraid of perishing in times of distress, a substitute was made for the (principal) rule.

“30. That evil-minded man, who, being able (to fulfil) the original law, lives according to the secondary rule, reaps no reward for that after death.” (BUHLER 1886: 435f.).

The very same opposition between *prathamah kalpah* and *pratinidhi* is found in Mahābhārata (Poona-ed.) XIV 3.17f.:

duryodhanāparādhena vasudhā vasudhādhīpāḥ |
pranaṣṭā yojayitvāsmān akīrtyā munisattama ||15||
duryodhanena prthivī kṣayitā vīttakāraṇāt |
kośaś cāpi viśtr̥ṇo 'sau dhārtarāṣṭrasya durmateḥ ||16||
prthivī dakṣiṇā cātra vidhiḥ prathamakalpikāḥ⁶² |
vidvadbhiḥ paridṛṣṭo 'yam śiṣṭo vidhiviparyayaḥ ||17||
na ca pratinidhiṁ kartum cikīrṣāmi tapodhana |
atra me bhagavan samyak sācivyaṁ kartum arhasi ||18||

“(15) By Duryodhana’s offence the earth (and all) kings have been destroyed. He has brought on us a bad name, o best of the munis. (16) For the sake of richness Duryodhana has exhausted the earth. And the treasury of Dhṛtarāṣṭra’s son has been emptied. (17) (The protection of) the earth and (the giving away of) the *dakṣiṇā* are duties “which one cannot leave to others”. This has been acknowledged by the wise. At the same time they have taught compromises. (18) But (*ca*) I do not desire to nominate a replacement (*pratinidhi*), o ascetic. Please, help me in a correct way in this matter, o holy one.”

Note that in this passage the responsibility of the king to protect the earth and make it prosper is compared to the responsibility of the sacrificer to give away *dakṣiṇās*.

In XIII 87,5-7, a passage dealing with the daily (*grhya*) performance of the *śrāddha*, *prathamah kalpah* is again used with reference to the ‘contract’ between the sacrificer/host and the brahmins/guests, which in this case results in the obligation of the latter to eat meat⁶³:

pitṛn pūjyāditaḥ paścād devān samtarpayanti vai |
tasmāt sarvaprayatnena puruṣaḥ pūjayeṭ sadā ||5||
anvāhāryaṁ mahārāja pitṛnāṁ śrāddham ucyate |
tac cāmīṣeṇa vidhinā vidhiḥ prathamakalpitaḥ⁶⁴ ||6||
sarveṣe ahaṁsu prīyante kṛtāḥ śrāddhaiḥ pitāmahaḥ |

⁶² Note the variants *prāthama*^o and ^o*kalpitaḥ* (cf. n. 64).

⁶³ Compare Mānava Dharmasāstra V 35 (*niyuktas tu yathānyāyāṁ yo māṁsasam nāsti mānarah | sa pretya paśutām yāti sambharān ekaviṁśatim ||*) and ALSDOFF 1962: 26.

⁶⁴ Note the variant *prāthamakalpikāḥ* in D1/2 (cf. n. 62).

‘(5) First they offer to the *pitrs*, next they satisfy the gods. Therefore a man shall honour always with all his might. (6) O great king, the food offered to brahmins is called the *śrāddha* of the fathers and (is prepared) according to the rule(s) for meat. This rule is of the *prathamah kalpaḥ* type⁶⁵. (7) All days the fathers are pleased by the performances of *śrāddhas*.’

In these instances⁶⁶ *prathamah kalpaḥ* denotes the least a performer of a ritual should do, or, more positively, the thing he should do before all other things. As an adjective, *prāthamakalpika* denotes the right person, or the first among a number of persons, to perform the ritual. Only in case of *āpad* may he nominate a substitute (*pratinidhi*). As we can see, it was in particular used in connection with the obligation of the performer of a ritual to invite brahmins, to feed them and present them with *dakṣiṇās*, and, *mutatis mutandis*, with the obligation of the brahmins to show up at the sacrifice.

The phrase *prathamah kalpaḥ* is also found in plays. I venture to suggest that *prathamah kalpaḥ* in plays has been borrowed from texts on ritual. For the reconstruction of the beginning of its career as a ‘dramatic’ expression there seem in theory to be two scenarios, depending on whether one starts from the instances in a play like *Abhiṣeka* or from those in the plays by Aśvaghoṣa, etc.

As already indicated, in *Abhiṣeka*, *Ūrubhaṅga* and *Madhyama prathamah kalpaḥ*, or rather *bādham*, *prathamah kalpaḥ*, is used by ‘brahmins’ in order to agree to the suggestion that they join the other participants of the ritual. It might be argued that the brahmins refer here, admittedly in a rather elliptical way, to their obligation to show up so that the ritual meets the requirements. *prathamah kalpaḥ* would have been used in its specific, technical meaning. In this connection it should be noted that the authors of the plays, who show a detailed knowledge of rituals, must have known *prathamah kalpaḥ* as a technical expression. An argument against this interpretation is that the

⁶⁵ Meaning, among other things, that the brahmins are in no position to refuse the meat.

⁶⁶ The instance of *prathamah kalpaḥ* in *Rāmāyaṇa* (Baroda-ed.) II 46.53 should be kept separate from those in *Mahābhārata*. In the *Rāmāyaṇa* passage it is used already in a ‘downgraded’ sense, without any reference to sacrifice: *eṣa me prathamah kalpo yad ambā me yavīyastī | bharaṭārakṣitaṁ sphītaṁ putrarājyaṁ avāpnuyāt ||* ‘It is entirely in my hands (in the sense that I cannot leave it to someone else) whether my younger mother (i.e. Kaikeyī, Bharata’s mother) will obtain a situation in which her son will rule the realm, which, protected by Bharata, will be rich’. For a discussion of this verse, see POLLOCK 1986: 409.

same ritual experts used the expression in other contexts as well. To mention only those plays which are concerned with ritual:

In *Pañcarātra*, at the end of the first act, just before leaving for the cattle raid on the Virāṭa king, Droṇa suggests that Śakuni should lead the infantry, occupying the first chariot. Śakuni agrees with the words *bāḍham | prathamah kalpaḥ* |⁶⁷ "Good! An excellent suggestion" (WOOLNER 1930: I/121).

In the prelude to the sixth act of *Pratimā*, two old ascetics witness Jaṭāyus falling down from the sky after being slain by Rāvaṇa. One of the ascetics suggests that they both go to Rāma to inform him of what has happened, at which the other answers: *bāḍham | prathamah kalpaḥ* |⁶⁸ "Yes, that were best" (WOOLNER 1930: I/192). After this, they leave the stage.

Furthermore, as argued above the evidence for an early date for these plays is far from convincing. As a result we cannot be certain that the instances in plays like *Abhiṣeka* indeed reflect the early stages in the development of *prathamah kalpaḥ* as a 'dramatic' expression. For all we know, the instances in *Abhiṣeka*, *Ūrubhaṅga* and *Madhyama* represent the end of the development, which resulted in the use of *prathamah kalpaḥ* as a standard expression of agreement. In this connection the elaboration in these plays with *bāḍham* is significant. It should be noted that these plays show a development of their own, in that *bāḍham*, *prathamah kalpaḥ* is invariably found at the end of an act or scene, functioning as it were as a cue for the actors to leave the stage.⁶⁹ The factors involved in the origin of this specialized use, which

⁶⁷ See Pr. I: 389.4.

⁶⁸ See Prat. VI: 303.4 (prose after v. 4).

⁶⁹ Thus, at the end of the fourth act of *Svapnavāsavadatta* the jester informs Udayana that in the afternoon the king of Magadha will receive his friends, at which reception Udayana will occupy the place of honour. Vasanta urges the king to rise, which Udayana does, saying *bāḍham | prathamah kalpaḥ* | (DEVADHAR 1962: 34.11 [prose after v. 8]) "Yes indeed. It is a good suggestion" (WOOLNER 1930: I/58). At the end of the fourth act of *Bālacarita* a soldier (*bhāṭa*) informs Kṛṣṇa that Kāṁsa has invited him to participate in the 'Bow festival' (*dhanurmaho nāma mahotsavo* [DEVADHAR 1962: 549.15 (prose after v. 12)]) in Madhurā. Kṛṣṇa sees the festival as an opportunity to carry out the secret intention of the gods. His brother suggests that they go together at once, at which Kṛṣṇa says *bāḍham | prathamah kalpaḥ* | (DEVADHAR 1962: 549.19 [prose immediately before v. 13]) "Yes, that's the thing" (WOOLNER 1930: II/136). On the instance of *prathamah kalpaḥ* in Pr., see above, p. 20n. 10. — The only real exception to the pattern is found in *Avimāraka*. In the middle of the second act Kuraṅgi's nurse advises Avimāraka to sneak into the princess' harem that very night as the minister in charge of the harem had been sent on a mission to accompany an envoy. Avimāraka considers that it would be stupid to waste such an excellent opportunity:

is typical of other plays from South India as well, for instance those by the South Indian king Kulaśekhara-varman,⁷⁰ obviously need to be explained.

The second scenario for the origin of *prathamah kalpaḥ* as a 'dramatic' expression starts from the occurrences in the plays by Aśvaghōṣa and in Śyāmilaka's Pādatāḍitaka, the earliest evidence of Sanskrit drama. Both playwrights seem to have used *prathamah kalpaḥ* by way of a joke, transplanting a technical expression from the ritual to the boudoir of a courtesan. Its use seems to have involved a travesty of its original, technical meaning and the solemn context from which it originated. Thus, in Pādatāḍitaka, when the *viṭa*, asked to enumerate the characteristics of the *viṭa*, complies with the words *prathamah kalpaḥ*⁷¹ "A marvellous idea!" (SCHOKKER 1976: 6), upon which he sets off (*śrūyatām* . . .). The idea is that the *viṭa* is just the right person to supply the information. With the words *prathamah kalpaḥ* he seems to imply that it would be wrong of him to entrust this task to someone else, a *pratinidhi*.

A similar explanation may also account for the earliest dramatic instance of *prathamah kalpaḥ*, namely in one of the plays by Aśvaghōṣa. The relevant passage is found on the reverse of fragment 8: *avikkhittena hida yena ādamaṣo dhārayitavvo – nāya – prathamah kalpaḥ* (LUDERS 1911: 69) [*ganikā*:] "You must hold up the mirror with an unperturbed heart." *nāyaka*: "*prathamah kalpaḥ*".

bāḍham | *prathamah kalpaḥ* | (DEVADHAR 1962: 127,7 [prose after v. 7]) "Yes, you're right, that's an excellent idea" (MASSON 1970: 56).

⁷⁰ At the end of the second act of Kulaśekhara-varman's Tapatīsaṃvaraṇa the *vidūṣaka* informs the king that "The chief among the sages, for fear of Demons, has asked me that "Your friend must be persuaded to be present here". So let us go there'. Saṃvaraṇa answers: *bāḍham* | *prathamah kalpaḥ* | (ed. T. GANAPATHI SASTRI. Delhi 1987, p. 89,3 [prose after v. 13]) "Certainly we should" (UNNI 1995: 172), and departs together with the *vidūṣaka*. At the end of the third act of this same king's Subhadrādhanañjaya the *vidūṣaka* informs the king that the marriage *maṇḍapa* is ready and that he should hurry. At this the king answers: *bāḍham* | *prathamah kalpaḥ* | (ed. T. GANAPATHI SASTRI. Delhi 1987, p. 123 [prose after v. 16]). — The instance in the fifth act of Kulaśekhara-varman's Tapatīsaṃvaraṇa is not found at the very end where it should be expected, but nearly so. The charioteer asks the king if he may let loose the reins. The king replies with the words *bāḍham* | *prathamah kalpaḥ* | (p. 179,1 [prose after v. 15]) "Certainly! That you may do" (UNNI 1995: 199). A short prose passage and a verse later they leave the stage.

⁷¹ See SCHOKKER 1966: 73 (15,4). The fact that Pādatāḍitaka, manuscripts of which are found only in the South, aligns with the North Indian texts as far as the use of *prathamah kalpaḥ* is concerned (without *bāḍham*), would corroborate SCHOKKER's conclusion that the play hailed from North India (cf. DE VREESE 1972). This, of course, does not rule out the possibility that it was revised in the South.

With *prathamah kalpah* the customer seems to say that he is the right person to perform this service of holding up her mirror. Nothing in the world could make him leave this pleasant task to someone else, a *pratinidhi*.⁷²

If my interpretation of *prathamah kalpah* in these two passages is correct, in later instances of the expression it is difficult to detect traces of its technical meaning. In the absence of indices the examples discussed below are restricted to the well-known instances from Kālidāsa's plays. One of these, in Kālidāsa's *Abhijñānaśākuntala*, is found at the beginning of the seventh act in a dialogue between the king and his charioteer. The king expresses his desire to make a *pradakṣiṇa* around the Prajāpati Kaśyapa, the charioteer agreeing with the words *āyusman | prathamah kalpah* |⁷³ "An undeniable proposal, sire" (COULSON 1981: 146). Next, the charioteer lets the chariot descend from the sky⁷⁴.

Another instance is found in the first act of *Mālavikāgnimitra*. The dancing teachers Haradatta and Gaṇadāsa agreed to let the king decide which of the two is the better teacher. According to the *vidūṣaka* they were right in doing so, leaving the matter in the right hands. Next, Gaṇadāsa says: '*prathamah kalpah*. May the king listen carefully'⁷⁵.

In the fifth act of *Śākuntala* the heroine intends to remove the king's doubts about their marriage by showing the ring. The king responds with the words *prathamah kalpah* "That's the first essential" (COULSON 1981: 114)⁷⁶.

⁷² Compare this scene with 'The episode of the mirror' in Aśvaghoṣa's *Saundarananda* IV 13ff.

⁷³ See R. PISCHEL's ed. (Kiel 1877), p. 151.9.

⁷⁴ *rathāvataraṇaṃ nāyayitvā* (ib.).

⁷⁵ *prathamah kalpah | avahito devaḥ śrotum arhati* | (ed. R. P. DWIVEDI, Varanasi 1986, p. 338 [11]).

⁷⁶ While PISCHEL (p. 105.1) notes a variant reading *prathamah sankalpah*, MONIER WILLIAMS in his edition (1876: 205) reads *udāraḥ kalpah* (given as a *varia lectio* by R. P. DWIVEDI in his ed. [Varanasi 1986], p. 604 [21.2]) instead, which variants show that the origin of the expression was lost sight of, if not by Kālidāsa himself then by later scribes. The transference of *prathamah* to *sankalpah* in the *praveśaka* to the fourth act (*varassa anurārassa kaṇṇā padhivēdaṇṇa tti aṇṇi dāva padhamo samkappo | taṇṇi jai derraṇṇi jjeva sampādedi ṇaṇṇi kadaṭṭha guruṇṇo* | [ed. R. PISCHEL, p. 71.3-5] "Well, surely what he hoped for from the start ...") [COULSON 1981: 88]), might be taken as an indication that the confusion goes back to Kālidāsa himself. For *sankalpah* in a similar context MONIER WILLIAMS (1876: 135n. 2) refers to the following passage from the first act: *guruṇṇo uṇa se anurārarappadāṇe samkappo* (p. 22.13f.) "But her guardian does plan to bestow her when a worthy suitor appears" (COULSON 1981: 55).

It would seem that in Kālidāsa's plays *prathamah kalpaḥ* no longer carried any of the connotations of its use in connection with ritual, but instead was used as a kind of standard expression of agreement.⁷⁷ This suggests that Kālidāsa borrowed *prathamah kalpaḥ* from the works of his predecessors as a ready-made 'dramatic' expression of agreement. As such the expression may have found its way into the South Indian plays, in which, however, it came to be used specifically as a reply to the suggestion to leave or to go somewhere.

In many respects the fate of *prathamah kalpaḥ* in drama resembles that of such terms as *svāmin*, *bhadramukha*, *sugrhitānāman* and *rāṣṭriya*. As shown by LÉVI (1903) we have to do here with terms adopted by the playwrights from the official court language of the Kṣatrapas. As terms for addressing a very high person they were likewise liable to be travestied, for instance in addressing a child as *bhadramukha* (LÉVI 1903: 97).

In this connection I should like to draw attention to yet another expression found in Harṣa's Nāgānanda, which may have been borrowed from the Sātavāhanas, the successors of the Kṣatrapas in the Northern Deccan. It concerns the description of the *vidūṣaka* of himself as a *ekka(ssa) bamhaṇa(ssa)*⁷⁸, 'unique (i. e. without a second) brahmin'. The very same expression is found in connection with the Sātavāhana king Gautamīputra Śātakarṇi in the Nāsik inscription, end l. 7: *ekakusasa (?) ekadhanudharasa ekasurasa ekabamhaṇasa* (quoted from BUHLER 1890: 85). The uniqueness of the *vidūṣaka*'s brahminhood lies in the fact that while a brahmin by birth he speaks Prakrit. Given this situation it is tempting to identify his words *ekka bamhaṇa* as a reference to *ekabamhaṇa* of the Sātavāhanas, who likewise claim brahmin status while using Prakrit in their inscriptions. While *ekka bamhaṇa*, in contrast to *prathamah kalpaḥ* and, for instance, *svāmin*, did not acquire a second life but is found only in Harṣa's Nāgānanda, it may have fathered the expression *ekavidya* with which in certain texts on dramaturgy and poetics the *viṭa* is characterized (see SCHOKKER 1966: 44f. n. 135); despite his vast learning the *viṭa* remains a poor man running errands in the courtezans' quarter.

⁷⁷ It should be noted, however, that *saṃkalpa*, like *prathamah kalpaḥ*, was used in connection with ritual as well, denoting the determination of the sacrificer.

⁷⁸ Ed. M.CH. GHOṢA (Kalikātā 1921 [repr. New Delhi 1991]), p. 9 (42) = 27 (115).

Concluding Remarks

It would seem that the fact that *prathamah kalpah* in Abhiṣeka, Ūrubhaṅga and Madhyama is found in contexts similar to the ones in Mānava Dharmaśāstra and Mahābhārata is more or less a coincidence. It is the fate of a common expression. As to the question whether this expression was indeed introduced into drama as a technical term used specifically in connection with ritual depends, among other things, on the interpretation of the instances in Āśvaghoṣa's play and in Pāda-tāḍitaka; or, if with *prathamah kalpah* the speaker indeed rejects the idea of leaving the task to someone else.

However, the main aim of this article was to trace the origin of the stereotyped set of three men appearing in some of the Trivandrum plays. The three men have been identified with the brahmins to be invited, fed and paid at the rituals referred to in the plays. A closer study has shown that the plays are indeed mainly concerned with the effectiveness of ritual, their happy endings consisting of the successful completion, after much strife and repeated interruptions, of certain rituals: *rājasūya* in the case of Pañcarātra, *abhiṣeka* in the case of Abhiṣeka (and Pratiṁā), *śrāddha* in the case of Ūrubhaṅga, and *upanayana* in the case of Madhyama. As such these plays form an independent subgroup within the main stream of classical Sanskrit drama, which is instead concerned with, among other things, marriage as a means of acquiring political alliances.

The plots duplicate the course of the specific rituals and anticipate the results issuing from their successful completion. In this connection I would like to return to a point already briefly referred to above, namely the viability of that type of investigation which tries to identify *rasa* as a factor in the construction of the plot and which, for instance, attempts to explain deviations from the original epic or Purāṇic tale with reference to the playwright's desire to create the conditions consistent with a particular *rasa*. As a case in point GEROW's interpretation has been mentioned of Duryodhana's last words in terms of *karuṇa rasa*. The portrayal of a forgiving Duryodhana was in fact motivated by quite different concerns. It zeroes in on the fear of those staying behind that Duryodhana might go to heaven full of hatred and from there harass them for the rest of their lives. While this twist may be incompatible with the epic story, it clearly serves a purpose in ordinary life in which people want to be reassured that the dying die peacefully and without hatred.

The task of the author of Ūrubhaṅga seems to have been to compose a play suitable for a funeral ceremony. His handling of the epic story was in the first place determined by the purpose of setting at rest the minds of fearful mourners. In this the aesthetic component of a dra-

matic performance will undoubtedly have played a major role. However, if the playwright was aware of *rasa*, as a rudimentary concept or in the form of its later elaboration, and if so, how he worked it into his play, is difficult to ascertain. In this connection it should be noted that for a writer of a play *rasa* consists merely of a set of items, figures and situations with a specification of the various reactions they elicit from the audience, and some general ideas about consistency and coherence. In my view the importance of *rasa* in the act of writing a play is often highly exaggerated. Typically, studies which try to identify the dominant *rasa*, or *rasas*, of a play rarely make clear what they exactly are looking for, though in the end they always manage to find something.

In any case I hope to have shown that there is another, and for the moment at least, more rewarding, approach to Sanskrit plays than that. I venture to suggest, for instance, that the answer to the enigmatic character of the two 'envoy' plays, *Dūtaghaṭotkaca* and *Dūtavākya*, will not be found in *rasa*, but rather in the rules of etiquette of the *sabhā*, which are flaunted, in the verbal artistry shown by the envoy who presents speaking weapons, or in the role of *Dhṛtarāṣṭra*, who in both plays tries to appease the offended envoy.

Bibliography and Abbreviations

- | | |
|-----------------------|---|
| Abh. | Abhiṣeka(nāṭaka), ed. C. R. DEVADHAR (1962: 321–369) |
| ALSDORF 1962 | LUDWIG ALSDORF, Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien. [Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1961/6]. Wiesbaden 1962. |
| ASHTON 1977 | MARTHA BUSH ASHTON – BRUCE CHRISTIE, Yakṣagāna. A Dance Drama of India. New Delhi 1977. |
| BANSAT-BOUDON
1994 | LYNE BANSAT-BOUDON, Le théâtre en tous ses états. Définitions indiennes du genre théâtral. In: N. BALBIR (ed.), Genres littéraires en Inde. Paris 1994, p. 195–218. |
| BHAT 1975 | G. K. BHAT, Bharata-Nāṭya-Maṇjarī. Bharata: On the Theory and Practice of Drama. [Bhandarkar Oriental Research Institute Post-Graduate and Research Department Series 12]. Poona 1975. |
| BRUCKNER 1995 | HEIDRUN BRUCKNER, Opfer als Helden — Neue Perspektiven in den "Bhāsa"-Dramen. StII 19 (1994 [= Festschrift Georg Buddruss (published 1995)]) 33–60. |
| BUHLER 1886 | GEORG BUHLER, The Laws of Manu. Translated with extracts from seven commentaries. [The Sacred Books of the East, Vol. XXV]. Oxford 1886 (repr. Delhi 1970). |
| BUHLER 1890 | Id., Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie. [Sitzungsberichte der kaiserlichen |

- Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 122/XI]. Wien 1890.
- BUITENEN 1963 J. A. B. VAN BUITENEN, The Elephant Scene of Mṛcchakaṭika, Act Two. JAOS 83 (1963) 26–29 (= Studies in Indian Literature and Philosophy, ed. L. ROCHER, Delhi 1988, p. 201–207).
- CALAND 1893 WILLEM CALAND, Altindischer Ahnencult. Das Grāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Leiden 1893.
- CALAND 1896 Id., Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. [Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, Deel I/6]. Amsterdam 1896 (repr. Wiesbaden 1967).
- COULSON 1981 MICHAEL COULSON, Three Sanskrit Plays. *Sakuntalā* by Kālidāsa — *Rākṣasa's Ring* by Viśākhadatta — *Mālatī and Mādhava* by Bhavabhūti. Translated with an Introduction. Harmondsworth 1981.
- COUTURE 1994 ANDRÉ COUTURE, Le *Bālacarita* attribué à Bhāsa et les enfances hindoues et jaina de Kṛṣṇa. BEI 10 (1992[94]) 113–144.
- DE BRUIN 1994 HANNE M. DE BRUIN, Kaṭṭaikkūttu. The Flexibility of a South Indian Theatre Tradition. Leiden 1994 (unpublished doctoral dissertation).
- DEVADHAR 1962 C. R. DEVADHAR, Bhāsanāṭakacakraṁ. Plays ascribed to Bhāsa. Original Thirteen Texts in Devanāgarī. Poona 1962 (repr. Delhi 1987).
- DE VREESE 1972 K. DE VREESE, Review of SCHOKKER 1966. ILJ 13 (1972) 44–47.
- FRASCA 1990 RICHARD ARMANDO FRASCA, The Theater of the Mahābhārata. Terukkūttu Performances in South India. Honolulu 1990.
- GEROW 1985 EDWIN GEROW, Bhāsa's Ūrubhaṅga and Indian Poetics. JAOS 105 (1985) 405–412.
- GONDA 1976 JAN GONDA, Triads in the Veda [Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks Deel 91]. Amsterdam 1976.
- HARDY 1983 FRIEDHELM HARDY, Viraha-Bhakti. The early history of Kṛṣṇa devotion in South India. Delhi 1983.
- HEESTERMAN 1957 JAN C. HEESTERMAN, The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya described according to the Yajus texts and annotated. [Disputationes Rheno-Trajectinae II]. 's-Gravenhage 1957.
- HILLEBRANDT 1897 ALFRED HILLEBRANDT, Ritual-Litteratur Vedische Opfer und Zauber. [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III/2]. Strassburg 1897.
- KANE 1941 PANDURANG VAMAN KANE, History of Dharmaśāstra. (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law). Vol.

- II. Part I. [Government Oriental Series, Class B, No. 6]. Poona 1941 (²1974).
- KEITH 1924 A. BERRIEDALE KEITH. The Sanskrit Drama in its Origin, Development, Theory and Practice. Oxford 1924 (repr. Delhi 1992).
- KUIPER 1979 F. B. J. KUIPER, Varuṇa and Vidūṣaka. On the origin of the Sanskrit drama. [Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel 100]. Amsterdam 1979.
- LEVI 1903 SYLVAIN LÉVI, Sur quelques termes employés dans les inscriptions des Kṣatrapas. JA 1903, p. 95-125.
- LEVI 1963 Id., Le théâtre indien. Tome I-II. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études. IV^e section – Sciences historiques et philologiques. 83^e fasc.]. Paris ²1963.
- LINDENAU 1918 MAX LINDENAU, Bhāsa-Studien. Ein Beitrag zur Geschichte des altindischen Dramas. Leipzig 1918.
- LUDERS 1911 HEINRICH LUDERS, Bruchstücke buddhistischer Dramen. [Kleinere Sanskrit-Texte, Heft I]. Berlin 1911 (repr. Wiesbaden 1979).
- Ma. Madhyama(vyāyoga), ed. C. R. DEVADHAR (1962: 421-438)
- MASSON 1970 J. L. MASSON – D. D. KOSAMBI, Avimārika (Love's Enchanted World). Translated. Delhi 1970.
- MONIER WILLIAMS 1876 MONIER WILLIAMS, Śakuntalā. A Sanskrit Drama in Seven Acts by Kālidāsa. The Deva-Nāgarī Recension of the Text. Oxford 1876.
- Nā Nāṭyaśāstra with the commentary of Abhinavagupta. ed. M. RAMAKRISHNA KAVI et al. Vols. I-IV. [Gaekwad's Oriental Series XXXVI, LXVIII, CXXIV & 145]. Baroda 1926-1964.
- POLLOCK 1986 SHELDON I. POLLOCK, The Rāmāyaṇa of Vālmīki. An Epic of Ancient India. Vol. II: Ayodhyākāṇḍa. Introduction, Translation, and Annotation. Princeton 1986.
- Pr. Pañcarātra, ed. C. R. DEVADHAR (1962: 373-416)
- Prat. Pratimā(nāṭaka), ed. C. R. DEVADHAR (1962: 249-317)
- SCHOKKER 1966 G. H. SCHOKKER (ed.), The Pādatāḍitaka of Śyāmilaka. Part I. [Indo-Iranian Monographs, Vol. IX]. The Hague – Paris 1966.
- SCHOKKER 1976 Id. – P. J. WORSLEY, The Pādatāḍitaka of Śyāmilaka. Part 2: A Translation with A Complete Word-Index of the Four Ancient Sanskrit Bhāṣas by G. H. SCHOKKER. Dordrecht 1976.
- SUKTHANKAR 1923 V. S. SUKTHANKAR, Studies in Bhāsa. IV. A concordance of the dramas. ABORI 4 (1923) 167-187 (= V. S. Sukthankar Memorial Edition. Vol. I: Analecta, ed. P. K. GODE. Bombay n. d., p. 125-140).
- TIEKEN 1993 HERMAN TIEKEN, The So-called Trivandrum Plays Attributed to Bhāsa. WZKS 37 (1993) 5-44.

DIE GOLDBLÄTTER AUS ŚRĪ KṢETRA

*Von Harry Falk, Berlin**

In der Saison 1926/27 wurde in Hmawza, dem alten Prome bzw. Śrī Kṣetra in Zentral-Burma eine ungestörte Reliquien-Kammer im Zentrum eines weitgehend abgetragenen Stūpa entdeckt. Nach dem Bauern benannt, auf dessen Grund der Hügel lag, erscheint der Fundort in der Literatur zumeist als “Khin Ba’s mound” und der reiche Inhalt als “Khin Ba Gôn treasure”. Der Schatz ist in seiner Zusammensetzung bis heute einzigartig geblieben und bezeugt einen engen und andauernden Kontakt des lokalen Ordens mit Indien um die Mitte des 1. Jahrtausends n. Chr.

Das bislang einzige vollständige Inventar der Funde erschien im ASIAR von 1926/27¹. Der verantwortliche Archäologe, Charles Duroiselle, betonte die Bedeutung von 20 vorwiegend mit Texten des Pāli-Kanons beschriebenen Goldblättern. Sie messen etwa 3,2 x 16,5 cm und wurden von einem dicken Golddraht zwischen zwei Deckeln zusammengehalten. Heute gehören sie zum Kabá-é Stūpa von Rangoon². Mit diesen Blättern waren die bis heute ältesten handschriftlichen Pāli-Texte bekannt geworden,³ zwar außerhalb Indiens, aber in einer offenbar rein indischen Schrift fixiert, die DUROISELLE als “the

* Dank schulde ich Frau Patricia Herbert, India Office Library, und Frau Anne Peters, Göttingen, für ihre freundliche Hilfe bei burmesischen Texten. Frau Dr. Janice Stargardt weckte das Interesse und stellte unpubliziertes Material in Kopien zur Verfügung. Mit Frau Martina Stoye, M. A. konnte ich kunstgeschichtliche Aspekte besprechen, und die Teilnehmer an einem von Frau Stargardt im April 1995 zur vorliegenden Thematik organisierten Symposium in Cambridge erhellten mehr als einen philologisch oder religionshistorisch dunklen Punkt. Professor Oskar von Hinüber sah eine frühere Fassung kritisch durch.

¹ Siehe CH. DUROISELLE, *Excavations at Hmawza*. In: *Archaeological Survey of India Annual Report 1926/27* (1930), p. (171–183) 179f., pl. XLII g/h. Eine erste Reaktion findet sich bei NIHAR-RANJAN RAY, *Early Traces of Buddhism in Burma*. *Journal of the Greater India Society* 6 (1939) 47–49.

² Siehe G. H. LUCE, *Phases of Pre-Pagán Burma*. Oxford 1985, 1/139.

³ Aus dem 8./9. Jh. stammen einige Papier-Blätter, die sich in Nepal erhalten erhaben; s. O. VON HINÜBER, *The Oldest Pāli Manuscript*. *Four Folios of the Vinaya-Piṭaka from the National Archives, Kathmandu* (AAWLM 1991/6). Stuttgart 1991.

„anara-Telugu type“, GORDON H. LUCE aber als „Gupta script“ (Phases I/139) bezeichnete. Mangels einer vollständigen Dokumentation ist man auch heute noch auf den ersten Bericht angewiesen, um sich eine Vorstellung von der geöffneten Kammer machen zu können (pl. XXXVII d). Ein Silberreliquiar (XXXVIII c) mit vier sitzenden Buddhās in Treibarbeit übertrifft alle anderen Votivgaben an Wert und gehört zu den wichtigsten Zeugnissen früher buddhistischer Kunst in Burma. Es wurde in der Folgezeit häufig abgebildet⁴, ebenso wie die mit einem Stūpa im Flachrelief verzierte Deckplatte der Kammer (XXXVIII d)⁵.

Die goldenen Blätter erhielten 1940 eine ausführliche Darstellung aus der Feder von LU PE WIN⁶. Neben der großformatigen Wiedergabe aller Blätter erstellte er eine Transkription sowie eine Übersetzung und machte Angaben zu den Parallelen der Textauszüge im Pāli-Kanon. Seitdem wurde diese Transkription mehrfach nachgedruckt⁷, offenbar aber nie überprüft. LUCE hat die Blätter ebenso wie SANḤ CHVE erneut ablichten lassen⁸. Bis heute gibt es jedoch weder einen verlässlichen Nachweis der zeitlichen Stellung noch hat der erste Bearbeiter Wert darauf gelegt, die Entstehungsgeschichte der Blätter zu klären. LUCE, dessen Einfluß weit reichte, datierte sie in das 7. Jh.⁹; LU PE WIN kam von der Schrifttype her zum Eindruck, sie gehörten in das 5. Jh., allerdings aufgrund eines Mißverständnisses. L. FINOT¹⁰ hatte 1912 die burmesischen Goldblätter aus Maunggun auf der Basis einer Tafel aus G. BUHLERS Indischer Palaeographie in das 5. Jh.

⁴ Siehe G. H. LUCE, Phases II, pl. 28 und AUNG THAW, Historical Sites in Burma, Rangoon 1972, p. 29.

⁵ LUCE, Phases II, pl. 27 enthält eine zweite Aufnahme, nach einer radikalen Säuberung, der viele Einzelheiten zum Opfer fielen; s. auch N. OSHEGOWA – S. OSHEGOW, Kunst in Burma, Leipzig 1988, p. 26.

⁶ The Gold-Leaf Pāli Manuscript of Old Prome. In: Archaeological Survey of Burma Annual Report 1938/39 (Rangoon 1940), p. 12–22.

⁷ Siehe NIHARRANJAN RAY, An Introduction to the Study of Theravāda Buddhism in Burma, Calcutta 1946, p. 37–40. THA MYAT, Pyu Reader, Rangoon 1963, p. 30–33, und DO SANḤ CHVE, Pyū cā khañ bha rvhe pe khyap le lā khyak, Rangoon 1992, p. 43–56.

⁸ Siehe G. H. LUCE, Phases II, pl. 33+34 und DO SANḤ CHVE, Pyū cā khañ bha rvhe pe khyap dhāt pum myāñ, Rangoon 1991, p. 1–13 (in Farbe) & 15–27 (schwarz-weiß).

⁹ Siehe G. H. LUCE, Phases I/140; vgl. id., The advent of Buddhism to Burma. In: Buddhist Studies in honour of I. B. Horner, ed. L. COUSINS – A. KUNST – K. R. NORMAN, Dordrecht – Boston 1974, p. 130.

¹⁰ Un nouveau document sur le bouddhisme Birman. JA 10^e série, 20 (1912), 121–136; s. bes. p. 132: „Kanara-Telugu ancien. On est frappé notamment de sa parenté très étroite avec l'écriture des Kadambas (col. XII–XIII)“.

datiert, ohne zu sehen, daß sie wegen ihrer doppelten Vertikalen bei <ka> oder <ra> frühestens ins 6. Jh. gehören können. Diese Fehleinschätzung FINOTS wurde von DUROISELLE¹¹ auf alle Schriften aus dem frühen Burma übertragen und seitdem kritiklos wiederholt¹², sowohl für die Blätter vom Khin Ba mound wie für jene der folgenden Zeit. Nachzuliefern bleibt ebenfalls eine vollständige Transkription der Pāli-Aufschrift auf dem Silber-Reliquiar. DUROISELLE hatte 1930 nur "a few words, from the Pali scriptures" (op. cit. [n. 1], p. 175) erwähnt.

Texte auf Goldblättern sind nicht allzu selten. Zwei jüngere Beispiele aus dem Burma des 7. Jh. nennt O. VON HINÜBER¹³ — neben unserer Sammlung — im Rahmen der Edition einer ceylonesischen Parallele aus dem 9. Jh. Eine kurze Urkunde der Stūpa-Gründung vom Ende des 2. Jh.s in Sri Lanka¹⁴ bezeugt zumindest das Alter der Sitte.

Im folgenden soll der Text leicht lesbar präsentiert und neu transliteriert werden. Abweichungen von dem Standard-Text der Pāli-Editionen werden im Fettdruck angezeigt und in signifikanten Fällen besprochen.

Die sich anschließende erste Lesung der Texte auf dem oberen Rand des silbernen Reliquiars ist das Ergebnis gemeinsamer Bemühungen von Richard Gombrich, Oskar von Hinüber und mir. Sie ergab sich anläßlich eines Treffens in Cambridge im April 1995, das von Janice Stargardt eingerichtet wurde, die im Rahmen ihrer weiteren Forschungen zur Geschichte von Śrī Kṣetra¹⁵ die Unterstützung von Philologen gesucht hatte. Ihr habe ich die Bekanntschaft mit diesem Text zu verdanken, ebenso wie eine knappe Liste an Sekundärliteratur. J. Stargardt hat den Verlauf des Symposiums in einem Aufsatz skizziert¹⁶.

¹¹ Op. cit. (n. 1), p. 175 und ASIAR 1936/37, p. 80.

¹² Siehe LU PE WIN, op. cit. (n. 6), p. 12; LUCE, Phases I/62 ("South-west [!] Indian in type"); R. LE MAY, The Cultures of South-East Asia. London 1954, p. 48; AUNG THAW, op. cit. (n. 4), p. 31; W. ZWALF, Buddhism, Art and Faith. London 1985, p. 75 (§ 91).

¹³ Sieben Goldblätter einer Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā aus Anurādhapura (NAWG 1983/7). Göttingen 1983, p. 190 (= 4).

¹⁴ Siehe M. H. SIRISOMA, Dighavāpī Gold Leaf Inscription of King Kaniṭṭha Tissa (164–192 A. D.). Epigraphia Zeylanica 6.2 (1991) 221f.

¹⁵ Vgl. J. STARGARDT, The Ancient Pyu of Burma. Vol. I: Early Pyu Cities in a Man-Made Landscape. Cambridge – Singapore 1990.

¹⁶ Siehe J. STARGARDT, The Oldest Known Pali Texts, 5th–6th century: Results of the Cambridge Symposium on the Pyu Golden Pali Text from Śrī Kṣetra, 18–19 April 1995. JPTS 21 (1995) 199–213.

Die Schreiber I

Die schriftgeschichtliche Untersuchung der Goldblätter kann fast schon auf den ersten Blick hin ein Ergebnis liefern: Die Zeichen sind unterschiedlichen Schreibern zuzuordnen, die nacheinander die Blätter mit Zitaten aus der Pāli-Literatur füllten. Im Prinzip wird sich zeigen, daß jeder Schreiber entweder für ein ganzes Blatt verantwortlich war bzw. einen kurzen Text von Anfang bis Ende alleine schrieb oder daß ihm nur wenige Zeichen bis zum Ende einer Zeile zugestanden wurden.

Aufschlußreich sind zwei Elemente, Serife und Wellung von Geraden. Die alte Schlichtheit der Zeichen der ersten Jahrhunderte n. Chr. wurde aufgehoben durch eine Serife, die alle ursprünglich bis zur Oberlinie führenden Senkrechten waagrecht abschließen konnte.¹⁷ Eine Ausnahme macht nur das <la>, das im Rahmen kalligraphischer Neuerungen im 2. Jh. bei mehreren Schreiberschulen von Rajasthan bis Tamilnadu eine Oberlänge erhielt. Eine weitere Auflockerung ging von Versuchen aus, die Geraden innerhalb der Ober- und Unterlinien durch kleine Wellenbewegungen eleganter zu gestalten. In den Handschriften auf den Goldblättern finden wir Schreiber, die in der konservativen Mode des 2./3. Jh.s keine Serifen und keine Wellen schrieben. Daneben stehen andere, die wohl Serifen, aber kaum Wellen verwendeten. Die Serifen selbst lassen deutlich individuelle Vorlieben erkennen; gehen sie doch beim einen nach oben, beim anderen nach unten. Aber auch die ältere Form des kurzen geraden Strichs ist vertreten.

Die Tatsache, daß viele Schreiber an den Goldblättern beteiligt waren, läßt sich sicher damit erklären, daß allen Schreibern Gelegenheit gegeben werden sollte, sich in besonderer Weise mit der Errichtung des Stūpas und mit dem damit einhergehenden Heil zu verbinden. Aus dieser Tatsache könnte abzuleiten sein, daß Schreiber längerer Abschnitte einflußreichere Mönche waren als Schreiber kurzer Passagen.

Die Texte

Die Texte, die auf den Goldblättern auszugsweise zitiert wurden, gehören fast ausnahmslos zum Grundstock monastischer Weisheit und finden sich vielerorts auf Stiftungsurkunden wieder. Schon LU PE WU hat die meisten Parallelstellen im Pāli-Kanon nachgewiesen. Es ließen

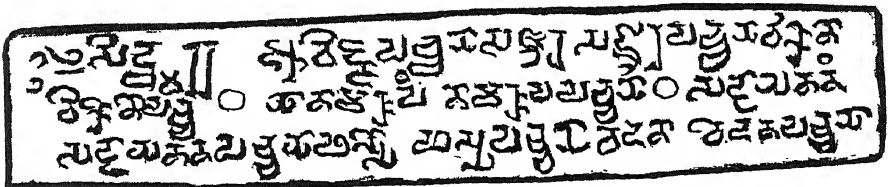
¹⁷ Zur Einführung der Serife ("head-mark") vgl. A. H. DANI, *Indian Palaeography*, Oxford 1963, p. 79f

sich in vielen Fällen weitere aufzeigen; doch ist davon auszugehen, daß bei mehreren denkbaren Vorlagen der Vinaya an erster Stelle stehen sollte.

1. Der erste Auszug enthält den Pratītyasamutpāda. LU PR WIN verwies auf folgende wortgleiche Parallelen: Vinayapitaka (Vin.) I/1,6–2,1, Aṅguttaranikāya (AN) V/184,9–24 und Majjhimanikāya (MN) I/263,1–16 bzw. III/63,29–64,12. Saṃyuttanikāya (SN) II/1,10–2,8 enthält dagegen einige Erweiterungen, während SN V/388 und MN I/261 weit von unserer Lesart abweichen und daher als Vorlagen nicht in Frage kommen.

Auch in Devnimori in Gujarat wurde dieser Text im 4. Jh. auf den Deckel eines Reliquienbehalters übertragen¹⁸ wie auch in Ratnagiri, Orissa, wo neben einem fragmentarisch erhaltenen Pāli-Text auch mehrere Versionen in Sanskrit eingemeißelt wurden¹⁹.

Im Folgenden zeigt Fettgedrucktes eine etwas markantere Abweichung vom Text der Editionen an, die es zu erklären gilt. Aufrecht Gedrucktes bietet nichts als die üblichen Verschreibungen.



- (1) <2> <Spirale> *siddham || āviññapaccayā saṅkhāra saṅkhārapaccayā viññāṇa*
- (2) *viññāṇāpacca* <Loch> *yā nāmarūpaṃ nāmarūpapaccayā* <Loch> *sa-*
lāyatanam
- (3) *saḷāyatanapaccayā phasso phassapaccayā vedanā vedanapaccayā*

¹⁸ Siehe R. N. MEHTA – S. N. CHOWDHARY, Excavation at Devnimori. Baroda 1966, p. 121 und pl. XXVI. Soweit es die Abbildungen zuließen, wurde der Text vorläufig ediert von O. VON HINUBER, Epigraphical Varieties of Continental Pāli from Devnimori and Ratnagiri. In: Buddhism and its Relation to Other Religions. Essays in honour of Dr. Shozen Kumoi on his seventieth birthday. Kyoto 1985, p. (185–200) 188f.

¹⁹ Siehe DEBALA MITRA, Ratnagiri (1958–61) (MASI 80). New Delhi 1983, II/420ff. und pl. CCCXX. Ediert wurde der Text von O. VON HINUBER, op. cit., p. 193f. Weitere Belege in Gopalpur, Kuśinagara und Nālanda listet MITRA, op. cit., p. 414 auf.

තනු තනුප්පායදානන දානප්පායපායන සප්පාය
 දුක් දික්ඛං ඉප්පායනං ඉප්පායනං ඉප්පායනං
 ඉප්පායනං ඉප්පායනං ඉප්පායනං ඉප්පායනං

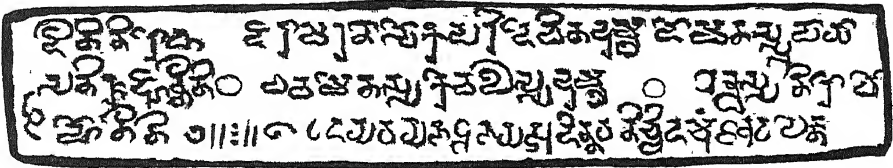
- (4) *tanhā tanhapaccayā upādānā upādānapaccayā bhavo bhavapaccayā*
 (5) <3> *jāti jātīpa<Loch>ccayā jarāmaraṇaṇi sokapari<devi><Loch>*
tadukkhado
 (6) *manassūpāyāsa sambhavanti evam etassa keralassa dukkhakhandha*

සමුදයෙහි තිසි සමුදයෙහි තිසි සමුදයෙහි තිසි
 සමුදයෙහි තිසි සමුදයෙහි තිසි සමුදයෙහි තිසි
 සමුදයෙහි තිසි සමුදයෙහි තිසි සමුදයෙහි තිසි

- (7) *ssa samudayo hoti ti āviṇṇīya tv eva asesavirāganīrodhā*
 (8) <4> *saṅkhāranīrodho<Loch> saṅkhāranīrodhā viññāṇanīrodho<Loch>*
viññāṇanīrodhā
 (9) *nāmarūpanīrodho nāmarūpanīrodhā saḷāyatanaṇīrodho saḷāya*

තනු තනුප්පායදානන දානප්පායපායන සප්පාය
 දුක් දික්ඛං ඉප්පායනං ඉප්පායනං ඉප්පායනං
 ඉප්පායනං ඉප්පායනං ඉප්පායනං ඉප්පායනං

- (10) *tananīrodhā phassanīrodho phassanīrodhā vedanānīrodho*
 (11) <5> *vedananīrodhā <Loch> tanhanīrodho tanhanīrodhā upa<Loch>*
dānanīrodho
 (12) *upādānanīrodhā bhavanīrodho bhavanīrodhā jātīnīrodho*



(13) *jātinirodhā jarāmarāṇasokaparidevitaduḥkhadomanassūpāyā*

(14) <6> *sa nirūjjhantī ti* <Loch> *evam etassa kevalassa duḥkha*
 <Loch>*khandhassa nirodho*

(15) *hoti ti* <Schlußzeichen>

Eine Abweichung gleich zu Beginn wirkt auf den ersten Blick wie ein Schreibfehler: statt *avijjāpaccayā* liest der Text *āvijjapaccayā* (1) mit langem Initial und kurzem Vokal in der Kompositions-fuge. Es wird sich im Folgenden zeigen, daß Längen in dieser Position recht häufig ungeschrieben blieben, wahrscheinlich weil sie als selbstverständlich galten. Der lange Anlaut hingegen erscheint auch in *āvijjāya* (7), sodaß kein Zufall vorliegen kann.

Die Wendung *jātinirodhā jarāmarāṇasokaparidevitaduḥkhadomanassūpāyāsa nirūjjhantī ti* (13f.) ist gleich in mehrfacher Hinsicht auffällig. Statt *dukkha-* schrieb der Mönch ein klares *°duḥkha°* mit Jihvāmūlīya (LU PE WIN: *°dumkha°*), wie es in Sanskrit-Texten üblich wäre (*item* in den Zeilen 5, 14 und 43). Daraus ist zu entnehmen, daß dieselben Schreiber Übung hatten, ihre Lehrinhalte auch unter Berücksichtigung der Sanskrit-Orthophonie zu formulieren²⁰.

Gegen den überlieferten Pāli-Text schrieb unser Mönch in der Schlußpassage (13) *°marāṇa°* mitten in einem achtgliedrigen Kompositum, wohingegen die kanonische Variante ein Dvandva *jarāmarāṇam* vor *°soka°* enden läßt. Das achtgliedrige Kompositum ist aber durchaus üblich, wenn auch nur in teils 'hybriden' Sanskrit-Varianten, z. B. Saṅghabhedavastu (Sv.) I/127,11f.+20 und 159,5+14 oder Mahāvastu (Mv.) II/285,17.

Schwieriger ist *°paridevita°* (13) zu beurteilen, dem in allen Pāli-Parallelen nur ein *°parideva°* gegenübersteht. Auch in den Sanskrit-Fassungen²¹ findet sich nur *parideva-*. Ein *paridevita-* im selben Sinne erscheint im selben Zusammenhang einzig in Mv. II/346.1 in einer metrischen Fassung des Pratītyasamudpāda: *sokā ca bhonti paridevitāni*. In

²⁰ Auch das Vinaya-Fragment zeigt Sanskrit-Einfluß bei *puḍgala-* statt *puggala-*; s. O. VON HINUBER, op. cit. (n. 3), p. 10.

²¹ Mv. II/285,11+17 und III/448,15 bzw. 449,3; Śālistambasūtra (ed. L. DE LA VALLÉE POUSSIN) 76,13; Śikṣāsamuccaya (ed. P. L. VAIDYA) 121,22; Avadānaśataka (ed. J. S. SPEYER) II/106,3+9; Lalitavistara 347,20 und 348,14; Sv. (ed. R. GNOLI) I/127,12.

enger Verbingung mit *soka-* taucht es in einem anderen Vers auf: *sokā hi ye vaṁ paridevitā ca*²².

Deutlich geschrieben ist eine vierte Auffälligkeit: Wo die Pāli-Editionen *°upāyāsā* mit kurzem Vokal beginnen und mit langem beenden, lautet die Variante hier zweimal *°ūpāyāsa* (6+13f.). Dem langen *ū* von *°ūpāyāsa* entspricht im Sanskrit ein Sandhi-bedingtes *o*.

Alle Momente zusammengenommen lassen keinen Zweifel daran, daß die Schreiber des ersten Textes aus einer Gemeinde kamen, in der auch Sanskrit als Schriftsprache gepflegt wurde.

2. Der zweite Auszug füllt den Schluß der dritten Zeile des mit einer 6 nummerierten Blattes. In gedrängter Kürze lautet er:

(15) *udayavayabhaṅgabhayaadinnavanibbidamujjatupekkhā*

Der Text scheint kein wörtliches Zitat zu sein, sondern eher eine aus dem Gedächtnis vorgetragene Aufzählung der acht oder neun *vipassanāñānas*. Aus den jüngsten Schichten des Pāli-Kanons stammen die ersten Hinweise auf diese Liste. Der Paṭisambhidāmagga (Paṭis.) des Khuddakanikāya²³ listet zu Beginn in der Mātikā eine Reihe von *paññā-* und *ñāṇa-*Paaren auf, die in der Nāpakathā (Paṭis. I/4-134) dann einzeln mit den Teilen des Pratītyasamudpāda in Verbindung gebracht werden. Dieselbe Assoziation könnte auch für die Stellung der Stichworte hier im Auszug unmittelbar nach dem Pratītyasamudpāda verantwortlich sein.

Der Paṭis. liefert allerdings nur eine Vorstufe. Nach fünf, für unseren Vergleich unerheblichen *paññā-ñāṇa*-Paaren folgen im weiteren (Paṭis. I/1.6ff.):

6. *vipariṇāmanūpassane paññā -- udayabbayānūpassane ñāṇaṃ*
7. *ārammaṇaṃ paṭisaṅkhā bhāṅgānūpassane paññā vipassane ñāṇaṃ*
8. *bhaya-t-upatthāne paññā -- ādinave ñāṇaṃ*
9. *mañcītukamyatāpaṭisaṅkhāsantitthānā paññā*
saṅkhārupekkhāsu ñāṇaṃ

²² Udānavarga V 3a; vgl. Pāli-Udāna VIII 8a (*ye ke ci sokā parideritā vā*) bzw. Patna-Dhammapada 84 und M. BALK, Untersuchungen zum Udānavarga, Bonn 1988, p. 309f.

²³ Zur Datierung in das 2. Jh n. Chr. s. O. VON HINBER, A Handbook of Pāli Literature, Berlin - New York 1996, p. 60.

Alle Stichworte unseres Zitats sind in dieser Passage enthalten, mit Ausnahme von *nibbida-*. Auch in den Dutzenden von folgenden Paaren taucht kein *nibbida-* auf. Dieses findet sich im selben Text erst in einer zweiten Liste von *ñāṇas* in der Reihenfolge (Paṭis. II/41,34ff.) *aniccānupassanā*, *dukkhānupassanā*, *anattānupassanā*, *nibbidānupassanā*, *virāgānupassanā*, *nirodhānupassanā* etc. Die erste Liste aus der *Ñāṇakathā* des Paṭis. enthält unsere Stichworte entweder auf der Seite der *ñāṇas* oder bei den *paññās* oder bei beiden.

LU PE WIN verwies nur auf die nachkanonischen Visuddhimagga (Vism [II/639]) und Abhidhammatthasaṅgaha (207), wo die *vipassanañāṇas* aufgelistet sind. Diese enthalten nun alle auch *nibbidānupassanā-* als *ñāṇa-* aus der zweiten Reihe des Paṭis. Schon die Quellenlage zeigt, daß wir es mit jüngerem Gedankengut zu tun haben, das offenbar erst in den nachchristlichen Jahrhunderten populär wurde.

Stellt man die Reihe von Stichworten dem Text der acht *ñāṇas* im Vism gegenüber, dann wird die Kürze des Zitats deutlich:

	Blatt 6	Vism II/639
1	<i>udayavaya°</i>	<i>udayabbayānupassanāñāṇaṃ</i>
2	<i>°bhaṅga°</i>	<i>bhaṅgānupassanāñāṇaṃ</i>
3	<i>°bhaya°</i>	<i>bhaya-t-upatthānañāṇaṃ</i>
4	<i>°adinnava°</i>	<i>ādīnavānupassanāñāṇaṃ</i>
5	<i>°nibbida°</i>	<i>nibbidānupassanāñāṇaṃ</i>
6	<i>°muṃjatu°</i>	<i>muccitukamyatāñāṇaṃ</i>
7		<i>paṭisaṅkhānupassanāñāṇaṃ</i>
8	<i>°upekkhā</i>	<i>saṅkhārupekkhāñāṇaṃ</i>

Die Orthographie ist höchst eigenartig: in *udayavaya°* wurde der Labial nicht verdoppelt, statt *ādīnava-* findet sich *°adinnava°*, statt *muccitu-* ein *°muṃjatu°*; *saṅkhārupekkhā* wurde wohl aus Platzgründen zu *°upekkhā* verkürzt.

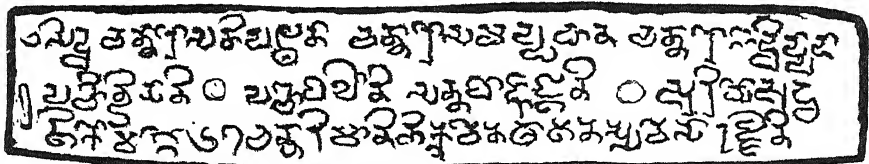
Das Fehlen von *paṭisaṅkhānupassanā* ist im Vergleich mit der Liste von *paññās* und *ñāṇas* im Paṭis. möglicherweise erklärbar; bildete es doch dort mit *muccitukamyatā-* eine Einheit. Sollte sich so das Fehlen erklären, dann lägen hier sieben *ñāṇas* vor, die ideengeschichtlich den systemkonformen acht bzw. neun bei Buddhaghosa vorausgehen sollten.

Die Kürze des Textes und die orthographischen Unsicherheiten legen die Vermutung nahe, die verantwortlichen Mönche vor Ort wollten aus Erfahrung dem Schreiber dieser Stichworte keine allzugroße

Entfaltung gönnen. Der Text ist so schlecht präsentiert wie kein zweiter.

Doch nicht nur sprachlich fällt dieser Schreiber aus der Reihe. Er ist der einzige, der sein 'Zitat' nicht mit den üblichen Spiralen einleitet oder abschließt (s. u. p. 86f.). Sein initiales *u*^o ist ein Haken ohne Schnörkel, seine Serife ist gerade, seine Geraden ohne Wellen. Am wichtigsten erscheint sein *tu*: es ist keine Schleife, sondern ein links angesetzter Haken, wie er an der Ostküste nicht üblich war, sondern eher im Westen zu finden ist, im Bereich der frühen Kalacuri-Ära zwischen Sāñci und Indore²⁴. Das bedeutet, daß der Schreiber kaum der lokalen Schreibschule angehören konnte. Sowohl seine Schrifttype wie sein Text stammen aus einer anderen Region, sei es im Dekhan oder westlich davon.

3. Der dritte Auszug enthält eine geläufige kanonische Aufzählung der 37 positiven Verhaltensweisen (*kusalā dhammā*). Lu Pe Wix verwies auf Dīghanikāya (DN) III/102,12-14, MN II/245.8-10, AN IV/125, 15-19 (etc.) und Udāna (Ud.) 56,10-12; danebenstellen lassen sich auch Vin. III/93,6-8, IV/26,2-5 oder AN IV/203,17-19. Mit wenigen Ausnahmen sind diese Belege in den Ausgaben der Pali Text Society wortgleich.



- (16) <Spirale> *siddha cattāro satipaṭṭhānā cattāro samappadhāna cattāro iddhippādā*
 (17) <7> *pañcendriyāni* <Loch> *pañca balāni satta bojjhaṅgāni* <Loch> *ariyo attha*
 (18) *ṅgiko maggo* <Schlußzeichen>

Neben den üblichen Schreiberversen weist dieser Text nur eine Besonderheit auf. Statt des korrekten *bojjhaṅgā* wollte der Mönch *bojjhaṅgāni* (= Ud. 56,12) schreiben, in Analogie zu den unmittelbar vorausgehenden Neutra pluralis. Wichtiger ist, daß nicht *bojjhaṅgāni* zu lesen ist, sondern *bojjhaṅgāni* (17), was seinen Ursprung einerseits in

²⁴ Siehe VASUDEV VISHNU MIRASHI, *Inscriptions of the Kalachuri-Chedi Era*, Ootacamund 1955, *passim*.

der Ähnlichkeit der Zeichen für *jha* und *ña* jener Zeit haben mag, andererseits aber wieder einmal zeigt, daß dem Schreiber Ligaturen bekannt waren, die im Pāli eigentlich nicht auftauchen dürften, im Sanskrit aber (*jñāna*- etc.) unumgänglich sind.

Das Schlußzeichen wurde von LU PE WIN als "30 7" gleich 37 interpretiert (a. a. O. [n. 6], p. 19), womit die Gesamtzahl der *dhammas* gemeint sein müßte. Die 7 hätte die übliche Form, die 30 hingegen läßt sich mit keinem bekannten Zahlzeichen vergleichen.

4. Beim vierten Auszug wurde von LU PE WIN auf AN II/8,25–9,22 und MN I/71,32–72,15 verwiesen. Es geht um die vier Gründe für das Selbstvertrauen des Buddha, der an sich und seiner Lehre kein Fehl mehr entdecken kann.

පත්තිමංගලානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං

(18)

cattārimāṇi bhikkhave tathāgatassa vesārajjāni

පත්තිමංගලානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං
 පත්තිමංගලානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං
 පත්තිමංගලානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං

(19) *yehi vesārajjehi samannāgato tathāgato āsabhan thānaṃ paṭi*

(20) <8> *jānāti pari* <Loch> *sāsu sihanādaṃ nadati brahma* <Loch> *cakkam vatteti*

(21) *katamāṇi cattāri sammāsambuddhassa te paṭijānāti ime dhammā*

පත්තිමංගලානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං
 පත්තිමංගලානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං
 පත්තිමංගලානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං සත්ථුකරානං

(22) *anābhisaṃbuddhā ti tatra vata maṃ samaṇo vā brāhmaṇo vā devo vā*

(23) <9> *māro vā* <Loch> *ko ci vā lokasmiṃ saha dhammena pa* <L°> *ṭicodessanti ti*

(24) *nimittam etaṃ bhikkhave na samannupassāmi etaṃ pāhaṃ bhikkhave nimitta*

ඔබ්බ අසන්නෙහි සිටින අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු
 විහාරයේ 0 විසර්ජන අයුරු අයුරු 0 සපයන්න
 අයුරු අයුරු 0 අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු

- (25) *m etaṃ asamanupassanto khemāpatto abhayaṃpatto vesārajjāpatto*
 (26) <10> *viharāmi* <1> <Loch> *khīṇāsarassa te paṭijānanto* <Loch>
ime āsavā
 (27) *aparikkhīṇā ti tatrā rata maṃ samaṇo vā brāhmaṇo vā dero vā*

අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු
 අයුරු අයුරු 0 අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු 0 අයුරු අයුරු
 අයුරු අයුරු 0 අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු

- (28) *māro vā ko ci vā lokasmim saha dhammena paṭicodessantī ti ni-*
mittam e
 (29) <11> *taṃ bhikkhave na sa* <Loch> *manupassāmi etaṃ pāhaṃ bhik-*
khave <Loch> *ni mittam asa*
 (30) *manupassanto khemāpatto abhayaṃpatto vesārajjāpatto viharāmi*
 <2>

අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු
 අයුරු අයුරු 0 අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු 0 අයුරු අයුරු
 අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු අයුරු

- (31) *ye kho pana te antarāyikā dhammā vuttā te paṭiseranto nālaṃ*
antara
 (32) <12> *yāyāti tatra* <Loch> *rata maṃ samaṇo vā brāhmaṇo vā*
 <Loch> *dero vā māro*
 (33) *vā ko ci vā lokasmim saha dhammena paṭicodessatī ti ni mittam etaṃ*

සත්තසමුප්පත්තියං ච චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං
චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං
චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං

- (34) *bhikkhave na samanupassāmi etaṃ pāhaṃ bhikkhave nimittaṃ a-*
samanu
(35) <13> *passanto khe<Loch>mapatto abhayapatto vesā<Loch>raj-*
jāpatto
(36) *viharāmi <3> yassa kho pana te atthāya dhammo desito²⁵ so na nī*

චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං
චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං
චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං

- (37) *yati takkarassa sammadukkakhayāyā ti tatra vata maṃ samaṇo*
vā brāhma
(38) <14> *no vā devo vā <Loch> māro vā ko ci vā lokasmiṃ saha*
<Loch> dhammena patico
(39) *dessanti ti nimittam etaṃ bhikkhave na samanupassāmi etaṃ pā-*
ham bhikkha

චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං
චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං
චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං ච චිත්තසංකල්පයං

- (40) *ve nīmittaṃ asamanupassanto khemapatto abhayapatto viha*
(41) <15> *rāmi imā<Loch>ni kho bhikkhave cattāri tathāgata<Loch>*
ssa vesāra
(42) *jjānī ti ti <Schlußzeichen>*

²⁵ Halb geschriebenes °to, nicht °tā.

Vergleicht man diesen Text mit dem Vesārajjasutta in AN II/8,25–9,22, dann stellt man eine fast durchgängige Übereinstimmung fest. Einflüsse der Sanskrit-Orthographie verwundern nicht mehr. Die Verdoppelung vor dem Repha führte dreimal zu *tattra* (22/32/37) statt *tatra*, einmal (27) sogar *tattrā* geschrieben.

Trotz der so gut wie vollkommenen Übereinstimmung im Wortlaut gibt es doch eine wiederkehrende Besonderheit. Diese betrifft die im Pāli-Kanon mehrfach auftauchende Reihe jener Personen, die den Buddha nach seiner Erleuchtung nicht mehr widerlegen können: *samaṇo vā brāhmaṇo vā devo vā māro vā brahmā vā ko ci vā*. Nur im Text der Goldfolien wird das vorletzte Glied dieser Reihe (*brahmā vā*) viermal (23/28/33/38), d. h. systematisch, ausgelassen. Auch Sanskritparallelen wie Mv. I/39,2 oder Sv. I/136,24f. = 137,10f.²⁶ bewahren die sechsteilige Reihe, so daß die Quelle der kurzen Fassung unklar bleibt.

Die Länge des Auslauts in der Fuge eines Kompositums wird von den Schreibern dieses Textes offenbar häufiger als Langvokal empfunden denn als Kurzvokal vor Doppelkonsonanz: *khemāpatto* (25) erscheint so statt *khemappatto* und *vesārajjappatto* wird zu *resārajjāpatto* (25/35). Dieselbe Vorliebe für den Langvokal könnte auch für *nīyati* (36f. [für **nīyāti*]) statt *nīyyāti* verantwortlich sein.

Wie schon zu Beginn in *āviḍḍipaccayā*, so wird auch in diesem Text die Länge der Dehnfuge nicht immer graphisch umgesetzt. *sammādukkhakkhayāyā* (37), das für *sammādukkhakkhayāyā* steht, bezeugt dieses Verhalten gleich zweifach. Andere Fälle sind *khemapatto* (30/35/40) statt *khemappatto* oder *abhayapatto* (25/30/35/40) statt *abhayappatto*. Statt *p'ahaṃ* der ceylonesischen Handschriften lesen wir hier *pāhaṃ* (24/29/34/39), eine orthographische Variante mit vielen Parallelen.²⁷

Ein Verständnisfehler scheint zu einer echten Textveränderung geführt zu haben. Im Satz *sammāsambuddhassa te paṭijānato ime dhammā anabhisambuddhā ti* wurde die Konstruktion des Gen. abs. nicht verstanden und das Partizip in finites *paṭijānāti* (21) umgewandelt, wobei das davorstehende *paṭijānāti* (19f.) einen gewissen Einfluß ausgeübt haben dürfte. Auch das zweite *paṭijānato* wurde verändert, hier aber zu *paṭijānanto* (26) oder, weniger wahrscheinlich, *paṭijānatto*, was graphisch nicht zu unterscheiden wäre.

Dasselbe Phänomen tritt auch bei *paṭicodessatī* auf, das manche, aber nicht alle Schreiber, zu *paṭicodessantī* (bzw. °*sattī* [28/38f.]) verändern.²⁸

²⁶ *śramaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā māreṇa vā brahmaṇā vā kena cid vā*.

²⁷ Siehe O. VON HINUBER, Das ältere Mittelindisch im Überblick, Wien 1986, p. 128 (§ 266).

²⁸ Richard Gombrich wies in diesem Zusammenhang auf die Gewohnheit heutiger thailändischer Monche hin, derartige Verbalformen mit Nasal vor der Endung auszusprechen.

Durch den dentalen Nasal gesichert ist die Lesung *āsabhaṇ thānaṃ* (19) statt des korrekten *āsabhaṇ ṭhānaṃ*. Ein reiner Schreibfehler findet sich stattdessen in *cakkam vatteti* (20) anstelle von *cakkam pavatteti*, mit der klar geschriebenen, aber überraschenden Ligatur *mva*. Das initiale *m*^o kann aber nur bedeuten, daß der Schreiber den Labial *p* folgen lassen wollte, den er dann aus Versehen ausließ.

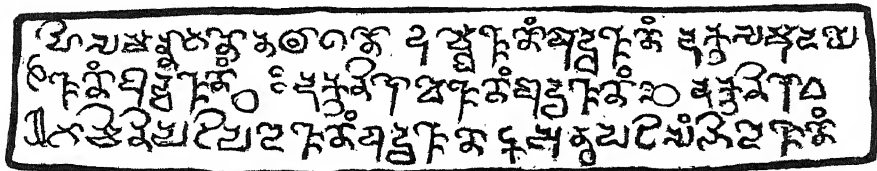
Aufschlußreich sind auch die Zahlzeichen nach den einzelnen *ves-sārajjas* (26/30/36): zeigen sie uns doch, wie derartige Texte mit ihren vielfachen Wiederholungen durch ein Mittel der Schriftlichkeit vor Auslassungen oder Dittographien geschützt wurden.

5. Mit dem fünften Auszug sollten die 14 *buddhañāṇas* aufgelistet werden; doch sind durch ein Versehen nur 12 davon auch genannt. Die *buddhañāṇas* sind als solche den älteren kanonischen Werken noch fremd und tauchen erst in jüngeren Texten auf, etwa rein summarisch im Buddhavaṃsa (10,5). Sie bauen auf vier *ñāṇas* auf, wie sie etwa DN III/227,1f. kennt. Die engste Entsprechung nannte schon L^U P^E W^{IN}, nämlich Paṭi. I/133.18–30, ein Text, der schon für den 2. Auszug wichtig war.

နန္ဒမာတုကော ဗုဒ္ဓဗုဒ္ဓါနာမ

(42)

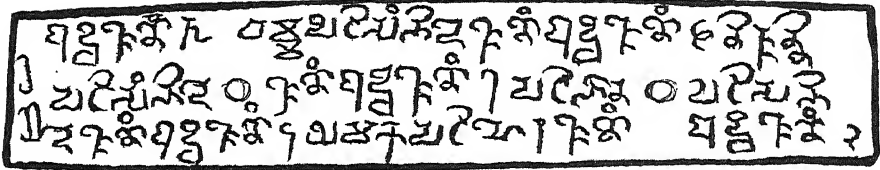
katamehi bhagavā cuddasehi buddhañāṇe



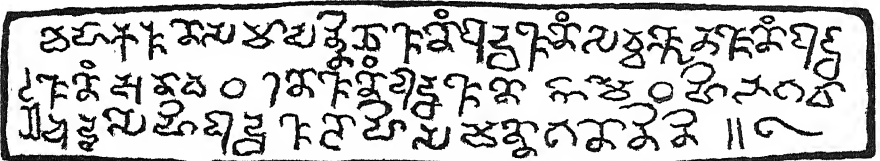
(43) *hi samannāgato tathāgato duhke ñāṇaṃ buddhañāṇaṃ dukkhasa-mudaye*

(44) <16> *ñāṇaṃ buddhañāṇaṃ* <Loch> <2> *dukkhanirodhe ñāṇaṃ buddhañāṇaṃ* <3> <Loch> *dukkhanirodha*

(45) *gāmini paṭipade ñāṇaṃ buddhañāṇa* <4> *atthapaṭisaṃbhide ñāṇaṃ*



- (46) *buddhañāṇaṃ* <5> *dharmapaṭisaṃbhide* *ñāṇaṃ* *buddhañāṇaṃ* <6> *nirūṭṭi*
 (47) <17> *paṭisaṃbhide* <Loch> *ñāṇaṃ* *buddhañāṇaṃ* <7> *paṭibhāna* <Loch> *paṭisaṃbhide*
 (48) *de* *ñāṇaṃ* *buddhañāṇaṃ* <8> *yamakaṭṭhapaṭiherañāṇaṃ* *buddhañāṇaṃ* <9>



- (49) *mahākaraṇasamāpattiyā* *ñāṇaṃ* *buddhañāṇaṃ* *savvaññūṭṭaṇāṇaṃ* *buddha*
 (50) <18> *ñāṇaṃ* *anāva* <Loch> *raṇāñāṇaṃ* *buddhañāṇa* *ime* <Loch> *hi* *bhagavā*
 (51) *cuddasehi* *buddhañāṇehi* *samannāgato ti ti* <Schlußzeichen>

Im Gegensatz zum Paṭis. ist Einleitung und Schluß flüssiger formuliert. Statt eines schlichten Titels *cuddasa buddhañāṇāni* am Anfang und *imāni cuddasa buddhañāṇāni* am Ende finden wir eine einleitende Frage *katamehi bhagavā cuddasehi buddhañāṇehi samannāgato tathāgato* (42f.) und einen Schlußsatz *imehi bhagavā cuddasehi buddhañāṇehi samannāgato ti* (50f.).

In Zeile 43 taucht wieder ein sanskritisches *dukkhe* auf (s. o. p. 59). Statt des korrekten Lokativs *dukkhanīrodhagāminīyā paṭipadāya* schrieb der Mönch *dukkhanīrodhagāminī paṭipade* (44f.) auf das Goldblatt, als hätten wir es mit einem Maskulinum zu tun. Dieser Wechsel des Geschlechts ist nur eine logische Fortsetzung der °*paṭisaṃbhide* *ñāṇaṃ*-Phrase, wie sie etwa Paṭis. I/119ff. (Ñāṇakathā 50) dutzendweise in Analogie zu vorausgegangenen und folgenden Phrasen wie *samudaye* *ñāṇaṃ*, *nīrodhe* *ñāṇaṃ* etc. zu finden ist.

Statt *atthapaṭisambhidāya nāṇaṃ* lesen die Goldblätter dann auch das in dieser jungen Textgattung übliche *atthapaṭisambhīde nāṇaṃ* (45)²⁹. Abweichend vom ceylonesischen Text lesen die Goldblätter °*paṭihera*° (48) anstelle des üblichen *pāṭihīra*-. Das PED³⁰ erschließt ein **pāṭihera*- im Übergang von “*pāṭihāriya* > **pāṭihera* > *pāṭihīra*”. Die erschlossene Form ist, sieht man einmal von der Dehnung der ersten Silbe ab, hier erhalten, aber (mit Dehnung) auch Aggavaṃsa bekannt³¹. Bei *savvaññutañāṇaṃ* (49) liegt der zweite Fall von *vva* statt *bba* vor. Der erste war uns oben (p. 60) bei *udaya(v)aya* in Auszug 2 (15) begegnet. Diese Ersetzung von *bba* durch das sprachgeschichtlich ältere *vva* ist als ein Moment der Sanskritisierung zu verstehen und hat zahlreiche Parallelen, z.B. in den Gerundiva *pahātavvaṃ*, *sacchikātavvaṃ* oder *bhāvetavvaṃ* auf einem Dharmacakra aus Nakorn Pathom, Thailand (6.-11.Jh.)³², in *ññāpetavvā* etc. in der Vinaya-Handschrift aus Nepal (8./9. Jh.)³³, wie auch in *savvādhisiddhi* oder *chavvīsa* im Vat Don bei Lamphun in Nord-Thailand (13. Jh.)³⁴. Die Texte aus Devnī-mori (5. Jh.) scheinen einmal ein lesbare, wenn auch unerklärliches *suhavvo* oder *ahavvo* zu enthalten³⁵; andererseits sollte hinter der dunklen Phrase *atha duvvuṭṭi bhikkhave paḍiccasamuppādo*³⁶ nichts anderes als das übliche *ayaṃ vuccati bhikkhave* . . . stecken, so daß sich das °*vvu*° als ein falschgelesenes *cca* erklärte. Die Goldblätter böten somit die frühesten inschriftlichen Belege für diese Art der Angleichung an das Sanskrit.

An zwei Stellen schreibt ein Mönch °*rū*°, wo nur der kurze Vokal Sinn machte: *nirūṭṭi* (46) und °*karūṇa*° verdanken ihr langes *ū* mit den zwei Querstrichen möglicherweise dem häufig auftauchenden *ñā*, welches ganz ähnlich zu schreiben ist und, in diesem Fall zurecht, ebenfalls zwei Querstriche aufweist.

Von größter Bedeutung für die Geschichte des Stūpas vorort ist eine Lücke im Text. Statt der angekündigten 14 *buddhañāṇas* schafft es der Mönch, nur 12 davon aufzulisten. Die Lücke muß auch ihm

²⁹ Außerhalb der Abhidhamma-Literatur finde ich derartiges nur im späten Nachtrag zum Milindapañha (ed. V. TRENCKNER, p. 339,27), wo statt des fem. Lokativs ebenfalls *dharmapaṭisambhīde (pañhaṃ pucchissati)* zu finden ist (mit weiteren Beispielen auf p. 340).

³⁰ The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, ed. T. W. RHYS DAVIDS – W. STEDE, Oxford 1992 (repr.), p. 451a (s. v. *pāṭihīra*).

³¹ Siehe Saddanṭi (ed. H. SMITH) III/871,18f. und 21f.; vgl. O. VON HINUBER, op. cit. (n. 27), p. 85 (§ 148).

³² Siehe O. VON HINUBER, a. a. O. (n. 18), p. 186.

³³ Siehe O. VON HINUBER, op. cit. (n. 3), p. 9.

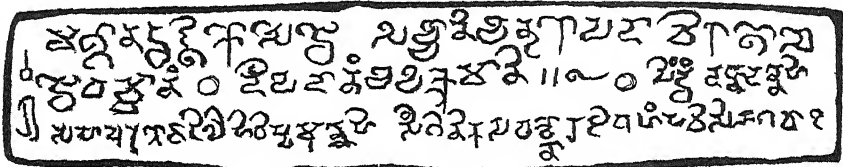
³⁴ Siehe G. COEDÈS, Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental. BEFEO 25 (1925) 1–200, p. 190.

³⁵ Siehe O. VON HINUBER, a. a. O. (n. 18), p. 188 und 192.

³⁶ Ibid. p. 189.

beim Schreiben offenbar geworden sein: denn ab dem zweiten *buddhañāṇa*- schloß er die einzelnen Teile mit Zahlzeichen ab, und nach dem neunten hörte er damit wieder auf. Hätte er das Zählen fortgesetzt, wäre hinter dem letzten, vierzehnten Eintrag eine <12> zu lesen gewesen und jedem wäre die Diskrepanz ins Auge gesprungen. Die Lücke findet sich nach dem achten Eintrag (48); dort hätte stehen sollen: *indriyaparopariyatte ñāṇaṃ buddhañāṇaṃ sattānaṃ āsayānusaṃsaṇṇaṃ buddhañāṇaṃ*. Dieses fehlende Stück wird uns noch beschäftigen (s. u. p. 89).

6. Der sechste Text ist eine Strophe aus dem Dhammapada (273)³⁷:



(52) *maggānattṭhaṅgiko seṭṭho saccānaṃ caturo padā virāgo se*

(53) <19> *ṭṭho dhammānaṃ <Loch> dīpadānaṃ ca cakkhumā ti*
<Schlußzeichen>

In Pāda d könnte *ce* statt *ca* (53) gelesen werden: ansonsten stimmt die Strophe mit den meisten Handschriften überein. Ob dem Schreiber bei *dīpadānaṃ* (53) statt des üblichen *dīpadānaṃ* nur ein Verschen unterlaufen ist, oder ob er an die Spende einer Lampe dachte, muß offenbleiben³⁸.

7. Der siebte Auszug beschreibt den Einzug des Buddha nach Rājagaha mit fünf Strophen, die sich zweimal im Kanon (Vin. 1/38,15–23+29f. und Apadāna [Ap.] 607.7ff.) und mehrfach in nachkanonischen Texten³⁹ wiederfinden. Die Belege lassen sich mit Bezug auf die ersten drei, nur im ersten Vers differierenden Strophen in vier Schich-

³⁷ *maggān' attṭhaṅgiko seṭṭho, saccānaṃ caturo padā virāgo seṭṭho dhammānaṃ, dīpadānaṃ ca cakkhumā !!*.

³⁸ Die ceylonesische Buddha Jayanti Tipitaka Ausgabe liest *dīpadānaṃ (!)*.

³⁹ Jātaka-Nidānakathā (Nid.) 84,17 21+26f.; Petavattṭhu-Aṭṭhakathā (PvA) 22 7ff.; Therīgāthā-Aṭṭhakathā (ThiA) 59 12; Khuddakapāṭha-Aṭṭhakathā (= Paramatthajotikā [P.J.] I) 204,25ff.; Apadāna Aṭṭhakathā (ApA) 89.

ten einteilen, wobei die jeweils jüngere Schicht den Text um ein Detail erweitert:

In der ursprünglichsten Textgestalt, wie sie uns in Nid. reflektiert wird, haben wir drei stereotyp gebaute Strophen, die dem klassischen Āryā-Muster folgen⁴⁰. In der folgenden Schicht, zu der neben den vier in n. 39 genannten Aṭṭhakathās auch die ceylonesische Vin.-Tradition und eine Nid.-Handschrift gehören, wird nach *purāṇajaṭilehi* ein *vippamutto* eingefügt.

Mit Ausnahme von ApA enthalten alle Aṭṭhakathās nur die erste Strophe. Deshalb muß unklar bleiben, ob ihren Autoren auch eine weitere Einfügung bekannt war, die ich der Stufe 3 zuschreibe, nämlich der Erweiterung dieser Strophentrias durch eine vierte nach demselben Muster, die mit *santo santeḥi* beginnt und möglicherweise über Texte wie dem Ap. 460 bezeugten *danto dametā santo ca sametā* ... entstand. Diese Erweiterung läßt sich in den thailändischen Handschriften des Vinaya sowie in der ceylonesischen Edition (Hewavitarane Bequest Series [HBS]) der ApA nachweisen.

Eine letzte Anfügung wird in einer Fußnote zur Syāmarattha-Edition des Vinaya (Vol. IV/69) mitgeteilt, wonach eine fünfte Strophe mit *samiddho samiddhehi* beginnend in den Handschriften auftaucht.

Der Pāda c all dieser Strophen wird von dem Kompositum *siṅgīnikkhasavaṇṇo* gebildet, dessen erster Teil, *siṅgīnikkha*^o in allerlei verderbten Formen auf den Goldblättern erscheint, während das Hinterglied *°savaṇṇo* durchgängig als solches erhalten ist. In den Parallelen lesen Ap., Nid., PetA, ThĀ ebenfalls *°savaṇṇo*, Vin., PJ I und die HBS-Edition von ApA aber *°suvaṇṇo* — so zumindest nach den orientalischen Editionen; in den Handschriften scheinen beide Lesarten durcheinander zu gehen. Die letztere Variante würde aus dem Kompositum einen Bahuvrīhi machen und den Buddha als jemanden darstellen, der Gold in Form eines Niṣkas besessen hätte, was dem fundamentalen Gebot des Nichtbesitzens widerspräche. Richtig kann also nur *°savaṇṇo* sein, womit der Buddha einem goldenen Niṣka an Farbe, d. h. Glanz, gleich beschrieben wird.

Vergleichen wir nun den Text der Goldfolien, dann stellen wir fest, daß er in allen genannten Punkten zur ersten, unkontaminierten Schicht gehört.

⁴⁰ Sie lauten in der von L. ALSDORF (Die Āryā-Strophen des Pali-Kanons [AAWLM 1967/4]. Wiesbaden 1968, p. 305f. [= 63f.]) konstituierten Form: *danto danteḥi *sahā, purāṇajaṭilehi vippamutteḥi | siṅgīnikkhasavaṇṇo, rājagaḥaṇṇo *pāvisi bhagavā || mutto mutteḥi *sahā, purāṇajaṭilehi ... | ... || tinno tinneḥi *sahā, purāṇajaṭilehi ... | ... ||*. Die Korrektur von überliefertem *saha* (a) und *pāvisi* (d) zu *°hā* und *°sī* ergibt sich zwingend *metri causa*.

○ ୨୫୫ ୪୫୫୫୫

ସହାୟାଜାତୀଲେହି ସିଗିନିକାସାରାଞ୍ଘୋ ରାଜାଗାହାମ ପା-
ବିସି ଭଗାବା <1>

- (53) <Loch> *siṃddhami danto dantehi*
(54) *saha purāṇajāṭilehi viṇṇamuttehi siṃginikasaraṇṇo rājāgaham pa-
visi bhagavā <1>*

ସହାୟାଜାତୀଲେହି ସିଗିନିକାସାରାଞ୍ଘୋ ରାଜାଗାହାମ ପା-
ବିସି ଭଗାବା ○ ୨୫୫ ୪୫୫୫୫
୨୫୫୫୫ ୪୫୫୫୫ ୨୫୫୫୫ ୪୫୫୫୫ ୨୫୫୫୫ ୪୫୫୫୫ ୨୫୫୫୫ ୪୫୫୫୫
୨୫୫୫୫ ୪୫୫୫୫ ୨୫୫୫୫ ୪୫୫୫୫ ୨୫୫୫୫ ୪୫୫୫୫ ୨୫୫୫୫ ୪୫୫୫୫

- (55) *mutto muttehi saha purāṇajāṭilehi siṃginikasaraṇṇo rājāgaham pa-
visi bhagavā <2>*
(56) *tinno tinnehi sa<Loch>ha purāṇajāṭilehi viṇṇamuttehi siṃginika
<Loch>vaṇṇo rājāgaham pa*
(57) *visi bhagavā <3> dasabale dasavāsa dasadhamma cupeto so dasa-
satamparivaro rājagaham parisi bha*
(58) *gavā <4> yo dhīro sabbadhī danto suddho appaṭipuggalo araham
sugato loka tassaham parivarako ti <Schlußzeichen>*

Der Niṣka aus Gold war dem Schreiber offenbar wenig geläufig, denn er wandelte *siṃginikkha*-systematisch zu *si(m)ginika*- (54-56) um. Die vierte Strophe⁴¹, deren erste Hälfte in allen Parallelen *dasavāso dasabalo dasadhammavidū dasabhi c'upeto* lautet, ist auffällig verderbt: *dasavāso dasabalo* erscheinen gegen das Metrum umgestellt, und *°vidū dasabhi* fehlt völlig.

Daneben finden sich nur die üblichen kleinen Verschreibungen oder Auslassungen: die *ā-Mātrā* wird häufig vernachlässigt, ein Anusvāra-Kreis über die letzte Silbe von *dasasata*^o gesetzt.

Auffällig ist nur *suddho* in der letzten Strophe⁴², eine Lesung, die dem Wortlaut von Vin und ApA in der Syāmarattha-Edition entspricht; die PTS-Ausgaben lesen ohne Angabe von abweichenden Lesarten in beiden Fällen *buddho*.

⁴¹ Diese ist mit ALSDORF (op. cit. p. 306) folgendermaßen zu konstituieren: *dasavāso dasabalo, dasadhammavidū *dasabhi *c upeto so dasasatapari-
cāro, rājagaham *parisi bhagavā* .

⁴² Der von ihr gebildete Śloka lautet: *yo dhīro sabbadhī danto buddho
appaṭipuggalo / araham sugato loka tassaham parivarako* .

Der *parivarako* zum Schluß (58) ist sicher nichts als ein nachlässig geschriebener *paricārako*, wie ihn alle Parallelen kennen.

Zum allgemeinen Eindruck der leicht nachlässigen Schreibung paßt die Auslassung von *vippamuttehi* nach *puraṇajāṭilehi* in Zeile 1 von Blatt *20 (55). In der Zeile darauf wurde in *siginikavaṇṇo* (56) das °*sa*° vergessen.

Wichtig für chronologische Erwägungen ist letztlich nur der hiermit wohl erbrachte Nachweis der Zugehörigkeit zur ältesten Überlieferungsschicht. Vielleicht wirft dieser Text andererseits auch etwas Licht auf die Geschichte der Stūpa-Weihe:

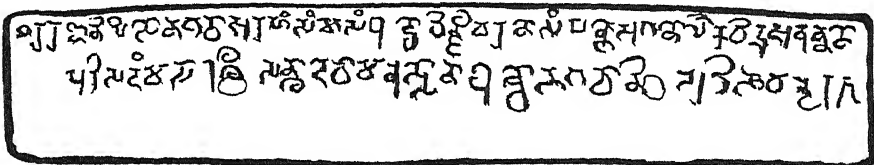
Der Schreiber begann auf dem letzten nummerierten Blatt, dem 18., das die Nummer <19> (53) trägt. Er schreibt in einer kleinen, altertümlichen Schrift, die sich gut mit der Schrift des 4. Jh.s an der Ostküste vergleichen läßt und weder Wellen noch Bögen aufweist. Der Mönch hält den zuvor gepflegten dreizeiligen Aufbau nicht ein, sondern zwingt den Rest des Textes in eine vierte Zeile, damit er noch auf die Seite paßt. Auf diese Weise füllt er auch den Platz, der bei anderen Folien zur Blattnumerierung verwendet wurde. Ein Grund für die Enge läßt sich aus der Numerierung ableiten: Die Sammlung kennt kein Blatt <1>, sondern sie beginnt mit dem Blatt, das die <2> (1) trägt; insgesamt liegen 20 beschriebene Folien vor, eine sicher nicht zufällige Zahl. Ein Blick auf die Abbildung verbietet es, das unbeschriebene Deckblatt als Blatt 1 anzusehen: hier haben wir es nicht mit einer glatten Folie zu tun, sondern mit einem zerdrückten Gebilde, das einmal die goldene Umhüllung einer hölzernen Deckplatte war, die nach dem Zerfall des Holzes wellig verpreßt wurde.⁴³ Daß die Blätter auch eine entsprechende Schlußplatte haben, läßt sich DUROISELLES Hinweis auf "two gold covers" (a. a. O. [n. 1], p. 179) entnehmen; abgebildet sind vordere und hintere Hülle nur bei SANḤ CHVE, op. cit. (n. 8), p. 33.

Wenn aber der Schreiber der Blattzahlen das erste Blatt mit der <2> (1) bedachte, dann muß er ein anderes Blatt als die 1 im Auge gehabt haben. Dieses scheint mir im Schlußblatt *21 vorzuliegen, das ebensowenig wie das Blatt *20 eine Zahl trägt. Mehr noch: das letzte Blatt, das m. E. die Nummer 1 hätte tragen sollen, wurde anders als alle anderen Blätter erst nach dem Beschreiben durchlocht. Es unterlag nicht jener Kontrolle, die für den regelmäßigen Aufbau der Blätter sorgte und nimmt deshalb eine Sonderstellung ein. Es stand auch dem Schreiber des 7. Auszugs nicht zur Verfügung, weshalb er zu seinem

⁴³ Hierin unterscheiden sich unsere Goldblätter von jenen aus Ceylon (s. O. VON HINUBER, op. cit. [n. 13], p. 1), bei denen das Blatt 1 unbeschrieben blieb, aber von der Gestalt her sich nicht von den beschriebenen unterscheidet.

vierzeiligen Aufbau benötigt war. Das Blatt *21 wurde also außerhalb des normalen Prozesses und vor der Lochung beschrieben. Es könnte auch schon einige Zeit vor den anderen Blättern beschrieben, möglicherweise gar aus einem anderen Stūpa übernommen worden sein; doch spricht dagegen die Gleichförmigkeit der Maße. Wenn somit das 20. und letzte Blatt (= *21) zeitgleich, aber außerhalb der Kontrolle und vor den anderen zum Beschreiben freigegeben wurde, dann muß der Schreiber eine besondere Autorität besessen haben. Dagegen spricht nichts. Sein Text jedenfalls ist der beliebteste Weihetext überhaupt, der auch auf dem Reliquiar die erste Stelle einnimmt.

8. Dieser achte und letzte Auszug enthält den Anfang des vielzitierten 'Spiegels der Lehre' (*dhammādāsa*-), der sich u. a. DN II/93.27-30, MN I/37.16-19 und AN II/56.9-12 wortgleich findet. Der Text ist in vielen Weihetexten vertreten. Die rhythmische Struktur dieses "alten Vedhas" hat H. BECHERT⁴⁴ aufgezeigt.



(59) <Anfangszeichen> *iti pi so bhagarā araham sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokaridu anuttano*

(60) *purisadammasārathī* <Loch> *satthā derāmanussānā buddho bhagavā ti* <Loch> *sukhi bharatu* <Schlußzeichen>

Der Schreiber hatte die Angewohnheit, *m* vor Labial durch einen Anusvāra-Kreis anzuzeigen: *sammāsambuddho* (59) und °*damma*° (60) erscheint nur bei diesem Monch. Mit wenigen Ausnahmen⁴⁵ zogen die anderen Schreiber der Goldfolien in vergleichbaren Fällen *sammāsambuddho* und °*damma*° vor.

Der einzige gravierende Unterschied, *anuttano* (59) statt *anuttaro*, wird wohl als Versehen zu werten sein.

⁴⁴ "Alte Vedhas" im Pāli-Kanon: Die metrische Struktur der buddhistischen Bekenntnisformel (NAWG 1988/4). Göttingen 1988, p. 121-132, bes. p. 126f.

⁴⁵ Vgl. *sammāsambuddhassa* (21), °*sambuddhā* (22), °*paṭisambhidi* (45/46/47) und °*dhamma*° (57).

Die letzten Akṣaras auf dem Blatt wurden von LU PE WIN als *abhihāvatu* gedeutet, doch scheint mir ein *sukhi bhavatu* klar zu lesen zu sein, wobei der offene i-Kreis wohl nichts anderes als ein unvollständig gezogener Anusvāra-Kreis ist: *sukhaṃ bhavatu* drängt sich als Schlußformel geradezu auf.

Die Schreiber II

Das gemeinsame Wirken mehrerer Schreiber ist evident und auch aus späteren Zeiten bezeugt⁴⁶. So bleibt zu klären, was die unterschiedlichen Schriften für den Stiftungsakt zu bedeuten haben. In Tabelle I (auf p. 76) habe ich die wichtigsten Schrifttypen zusammengestellt. Die allgemein gepflegte Schrift, die sich höchstens in der Richtung der Serifen unterscheidet, ist in Spalte 6 durch den Schreiber des Blattes <9> belegt. Seine Wellen und Schnörkel sind eindeutig ausgeprägter als die des Schreibers des dritten Auszuges in Spalte 5. Noch davor stehen die Schreiber der letzten beiden Auszüge (Spalten 3+4), die in kleinen, alten, ungewellten *akṣaras* schreiben und, wenn meine Interpretation der vorhandenen und fehlenden Seitenzahlen richtig ist, ursprünglich Blatt 1 und Blatt 20, also Anfang und Ende, abdecken sollten. Den Schluß in Spalte 7 macht der Schreiber der Stichwörter zu den *buddhañāṇas*, der sowohl in seinem <tu> wie in seinem <ṇga> keinerlei Verbindung zur zeitgenössischen Ostküsten-Schrift hat.

Die Schreiber der letzten beiden Auszüge (Spalten 3+4) scheinen die höchste Autorität unter den Stiftenden besessen zu haben. Ähnliche Vergaben der (Anfangs- und) Schlußpartien scheinen bis in jüngere Zeit üblich geblieben zu sein⁴⁷. Wenn diese Autorität auch mit dem Alter zusammenhing, dann würde dies bestens zur Beobachtung passen, daß die Schrift der Auszüge 7+8 erheblich altertümlichere Züge aufweist als die der anderen Mönche.

Vor den Schreibern der Goldblätter sind in den ersten beiden Spalten Texte aus Ceylon mit Beispielen vertreten (s. u. p. 81f.); die letzten beiden Spalten zeigen Zeichen des silbernen Reliquiars aus dem Khin Ba Stūpa und Zeichen aus den Maunggun Goldfolien, beide mit Formen, die einzig in Burma zu belegen sind.

⁴⁶ Vgl. O. VON HINUBER, 'Chips from Buddhist Workshops — Scribes and Manuscripts from Northern Thailand. JPTS 22 (1996) 35–57, p. 56.

⁴⁷ Vgl. O. VON HINUBER, a. a. O.: "Therefore it seems likely that Ācārya Seen Doṇ, who copied only the very last eight folios of this text, was some important person . . .".

a-	𑀅	𑀆	𑀇	𑀈	𑀉	𑀊	𑀋	𑀌	𑀍
ka	𑀎	𑀏	𑀐	𑀑	𑀒	𑀓	𑀔		𑀕
ga	𑀖		𑀗	𑀘	𑀙		𑀚	𑀛	𑀜
ca	𑀝		𑀞	𑀟	𑀠	𑀡			𑀢
ta	𑀣	𑀤	𑀥	𑀦	𑀧	𑀨	𑀩	𑀪	𑀫
na	𑀬	𑀭	𑀮	𑀯	𑀰	𑀱	𑀲	𑀳	𑀴
pa	𑀵	𑀶	𑀷	𑀸	𑀹	𑀺	𑀻		𑀼
ba	𑀽	𑀾	𑀿	𑁀	𑁁	𑁂		𑁃	𑁄
bha			𑁅	𑁆		𑁇	𑁈	𑁉	
ma	𑁊	𑁋	𑁌	𑁍	𑁎	𑁏	𑁐	𑁑	
la	𑁒	𑁓	𑁔	𑁕	𑁖	𑁗			𑁘
-i	𑁙	𑁚	𑁛	𑁜	𑁝	𑁞	𑁟		𑁠
-ī			𑁡			𑁢			𑁣

Tab. I

Die Chronologie

DUROISELLE datierte die Gründung des Stūpas in das 7. oder an den Beginn des 8. Jh. n. Chr. (p. 174); die Schrift der Blätter verband er völlig unzutreffend mit der Schrift der deutlich jüngeren Maunggun-Blätter⁴⁸, verlegte ihre Entstehung aber ins 6.-7. Jh. (p. 201). Bei LUCE lebt diese Diskrepanz zwischen Schrift und Niederschrift weiter. Um die Unterschiede zwischen der Schrift auf den Goldblättern und dem Reliquiar zu erklären, blieb ihm nur der Verweis auf den Inhalt der Texte: Für Pāli wurde angeblich immer noch die ältere ("Pyu") Schrift, für die eigene Sprache hingegen die neuere ("Tircul") verwendet⁴⁹. Dieser späte Ansatz für die Goldblätter hängt sicher mit den Kunstwerken zusammen, die in der Schatzkammer Seite an Seite mit ihnen ans Licht kamen. Eine solche Übertragung ist aber nicht ohne Gefahr.

LU PE WIN kam indirekt über die Datierung der Maunggun-Blätter bei FINOT zum satzsam bekannten "Telugu-Canara alphabet of the Kadambas" (p. 12) und endete — aufgrund der Fehldeutung FINOTS, die noch dazu auf ein nicht vergleichbares Stück übertragen wurde — mit einem Ansatz "about the 5th century A. D.", was jüngst bezweifelt wurde⁵⁰. Die Frage der chronologischen Stellung scheint immer noch ungelöst. Deshalb möchte ich die Blätter zuerst einmal isoliert betrachten.

Ein Vergleich der Schrifttypen (s. Tabelle 1) muß auf zweierlei achten: Einmal haben wir die altertümliche Schrift der beiden ältesten Schreiber (Spalten 3+4) am Ende der Sammlung und daneben die Standard-Schrift der meisten anderen Mönche (Spalten 5+6). Die Auswahl der *akṣaras* in der Tabelle basiert auf der Überlegung, daß nur einige Zeichen sich im fraglichen Zeitraum änderten, die meisten anderen dagegen auch noch 300 Jahre später in derselben Form auftreten können, andere, wie <ka> und <ra> bzw. <pa> und <ha> immer große Ähnlichkeit aufweisen.

Von elementarer Bedeutung sowohl für die Herkunft der Schreiber wie für die Chronologie ist die Behandlung der beiden Zeichen für *ta* und *na*. Im Norden Indiens hatte schon unter den Kuṣāṇas die untere Waagerechte des <na> zu einer Schleife geführt. Das <ta> blieb dagegen eine Vertikale mit links anhängendem Bogen. In Zentralindien und bald auch an der Ostküste beließ man hingegen das <na> in seiner winkligen Form, während das <ta> die Schleife erhielt. Stilbildend

⁴⁸ "V-VIth century A. D." (a. a. O. [n. 1], p. 200).

⁴⁹ Siehe G. LUCE, Phases I/140.

⁵⁰ Siehe O. VON HINÜBER, op. cit. (n. 18), p. 185: "that may be somewhat early".

für den Süden scheint die Kalligraphie der Sātavāhanas und der Ikṣvākus von Nagarjunikonda gewesen zu sein. Hier finden sich Oberlängen bei <la> oder medialem <°i> ebenso wie gezogene Unterlängen bei <ka>, <ra>, <ña> und medialem <°u>. Bei den Ikṣvākus neigen die Schreiber dazu, das <na> mit kleiner und das <ta> mit großer Schleife zu versehen; gelegentlich sind beide Zeichen nicht zu unterscheiden. Außerhalb der Ikṣvākus, bei den Pallavas wie bei den frühen Śālaṅkāyanas, wird durch das ganze 4. Jh. ein winkeliges <na> deutlich vom runderen <ta> geschieden.

Auf den Goldblättern stellen wir nun fest, daß die auffälligen beiden ältesten Schreiber ihre <ta>-s und <na>-s nicht unterscheiden; der eine (Auszug 8 in Spalte 3) gebraucht für <ta> und <na> gleichermaßen die Schleife, während der andere (Auszug 7 in Spalte 4) für beides den Winkel benutzt. Alle anderen Monche folgen mit ihren Schleifen dem ersten Modell. (Gleich welche Form benutzt wird – einer solchen graphischen Übereinstimmung zweier unterschiedlicher Laute sollte man wegen der daraus resultierenden Unsicherheit beim Lesen keine allzu lange Lebenserwartung zutrauen. In der Tat zeigt kein epigraphischer Text aus Burma nach den Goldblättern dieses Phänomen: die älteren Formen der Āndhra-Schrift werden bevorzugt und weiterentwickelt.

Für die chronologische Eingrenzung stehen uns mehrere Vergleichsmomente zur Verfügung. Einmal können wir die Inschriften auf Kupfertafeln aus ganz Südindien heranziehen. Nur die Texte der Pallavas, Gaṅgas und Śālaṅkāyanas führen uns letztlich weiter. Weil burmesische Schriften schon früh von der Kadamba-Schrift aus dem Südwesten Indiens abgeleitet wurden (s. o. p. 54n. 10), sollen zum Vergleich auch einige Texte dieser Dynastie beigelegt werden.

Neben der Schrift der Kupfertafeln können wir auch den Textaufbau und die Form der Schriftträger vergleichen; denn diese unterlag einem rapiden Wandel von schmalen Platten, die den Palmblättern nachgebildet waren, hin zu mehr rechteckigen Platten. Die Zeilenzahl nimmt dabei kontinuierlich zu.

Schließlich soll noch ein Blick auf die Zahlzeichen geworfen werden, denn sie weisen einige Eigentümlichkeiten auf, die lokal und zeitlich einzuschränken sind.

VERGLEICHBARE SCHRIFTEN

Statt vieler Worte ist eine Tabelle (2) besser geeignet. Entwicklungen überschaubar zu machen. In dieser finden sich ausgewählte Zeichen von Kupfertafeln aus der Zeit zwischen 300 und 600 n. Chr. Als

		300	350	400	450	500	550	600
la	P	𑀭𑀸		𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		
	ś		𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		𑀭𑀸	
	G			𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸
	K				𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	
na	P	𑀭𑀸		𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		
	ś		𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		𑀭𑀸	
	G			𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸
	K				𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	
ha	P	𑀭𑀸		𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		
	ś		𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		𑀭𑀸	
	G			𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸
	K				𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	
ra	P	𑀭𑀸		𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		
	ś		𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		𑀭𑀸	
	G			𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸
	K				𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	
la	P	𑀭𑀸		𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		
	ś		𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		𑀭𑀸	
	G			𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸
	K				𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	
°i	P	𑀭𑀸		𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		
	ś		𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		𑀭𑀸	
	G			𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸
	K				𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	
°ī	P	𑀭𑀸		𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		
	ś		𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸		𑀭𑀸	
	G			𑀭𑀸 𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸
	K				𑀭𑀸	𑀭𑀸	𑀭𑀸	

Tab. 2

Belegmaterial wurden nur Tafeln ausgewählt, die sich über lesbare Regierungsjahre relativ eng datieren lassen⁵¹.

Wichtig ist die Gleichzeitigkeit der Schleifenform von <ta> und <na>: Beim <ta> zeigt die Tabelle Schleifen von Beginn bis Ende des beobachteten Zeitraums; beim <na> hingegen setzt sich die Schleife nur in der kurzen Spanne von 400–450 durch, danach ist sie fast überall wieder verschwunden.

Etwas ganz ähnliches läßt sich in Hinblick auf die Wellung der Geraden aussagen: Andeutungen dazu finden sich zwar schon zwischen 350 und 400, aber erst ab 400 wird die Wellung üblich.

⁵¹ Sie sind den folgenden Sekundärquellen entnommen. (1) D. C. SIRCAR, Mañchikallu Stone Inscription of Simhavarman. EI 32 (1957–1958) 87–90 = T. V. MAHALINGAM, Inscriptions of the Pallavas. Delhi 1988, p. 29 – (2) E. HULTZSCH, Mayidavolu plates of Sivaskandavarman. EI 6 (1900–1901) 84–89 = MAHALINGAM, p. 31ff. – (3) H. KRISHNA SASTRI, Two Pallava Copper-Plate Grants (Ōṃgōḍu Grant of Vijaya-Skandavarman II: The 33rd year – Ōṃgōḍu Grant of Simhavarman II: The 4th year). EI 15 (1919–1920) 246–255 = MAHALINGAM, p. 42f. – (4) G. S. GAL, Sakrepatna Plates of Pallava Simhavarman, Year 41. EI 38 (1969–1970) 99–105 = MAHALINGAM, p. 55ff. – (5) TH. FOULKES, Grant of the Pallava King Nandi Varmā. IndA 8 (1879) 167–173 und F. KIELHORN, Udayendiram Plates of Nandivarman. EI 3 (1894–1895) 142–147 = MAHALINGAM, p. 58ff. – (6) E. HULTZSCH, Chendalur Plates of Kumaravishnu II. EI 8 (1905–1906) 233–236 = MAHALINGAM, p. 62ff. – (7) D. C. SIRCAR, Penugonda Plates of Hastivarman. EI 35 (1963–1964) 145–150 – (8) B. V. KRISHNA RAO, Two Salankayana Charters from Kanukollu. 1. Plates of Nandivarman (I), Year 14. EI 31 (1955–1956) 1–7 – (9) D. C. SIRCAR, Three Copper-Plate Charters (1. Dhārikāṭūra Grant of Achaṇḍavarman, Year 35 – 2. Tūṇḍigrāma Grant of Vikramendra III. Year 14 – 3. Ēkallahāra Grant of Trilōchanapāla. Śaka 972). EI 36 (1965–1966) 1–18 – (10) R. SUBBA RAO, Pedavegi Copper Plates of Nandivarman II. JAHRS 1 (1926–1927) 92–102 – (11) B. V. KRISHNA RAO, Two Salankayana Charters from Kanukollu. 2. Plates of Skandavarman. Year 1. EI 31 (1955–1956) 7–10 – (12) E. HULTZSCH, Ramatirtham Plates of Indravarman. EI 12 (1913–1914) 133–136 – (13) C. R. KRISHNAMACHARI, Sasanakota Plates of Ganga Madhavarman: 1st Year. EI 24 (1937–1938) 234–239 = K. V. RAMESH, Inscriptions of the Western Gaṅgas. Delhi 1984, p. 1ff. – (14) K. V. RAMESH, Bendiganahalli Plates of Vijaya-Kṛṣṇavarman. Year 1 (op. cit., p. 15ff. + pl. 5) – (15) K. V. RAMESH, Chūkuṭṭūr Grant of Simhavarman (p. 23ff. + pl. 7) – (16) K. V. RAMESH, Śrīṅgeri Plates of Avinīta. Year 2 (p. 44ff. + pl. 13) – (17) K. V. RAMESH, Nallālam Grant of Durvinīta. Year 40 (p. 99ff. + pl. 25) – (18) K. V. RAMESH, Tagare Plates of Polavīra (p. 106ff. + pl. 27) – (19) K. V. RAMESH, Bedirūr Grant of Bhūvikrama. Year 2. Śaka 556 (p. 111ff. + pl. 29) – (20) G. S. GAL, Grant of Kadamba Mṛigesavarman. Year 2. EI 35 (1963–1964) 151f. – (21) T. A. GOPINATHA RAO, Nilambur Plates of Ravivarman. EI 8 (1905–1906) 146–149 – (22) F. KIELHORN, Two Kadamba Grants (Kūḍgere Plates of Vijaya-Śiva-Māṇḍhātṛivarman – Bannahalli Plates of Kṛṣṇavarman II. The seventh year). EI 6 (1900–1901) 12–20 – (23) K. N. DIKSHIT, Sangoli Plates of Hari-Varman. The 8th Year. EI 14 (1917–1918) 163–168.

Die Aufstriche von <ra> und <ka> beginnen ab 350. Ab 500 werden sie bis zur Oberlinie durchgezogen.

In allen Texten wird die Oberlänge des <la> leicht eingerollt.

Das mediale kurze <°i> wird ab 350 als offener wie auch als geschlossener Kreis angezeigt. Ab 470 findet sich nur noch der geschlossene.

Das mediale lange <°i> erscheint in verstärkt eingerollter Form, wie auf den Goldblättern, ab 390 und hält sich so für etwa hundert Jahre. Für die Goldblätter ergibt sich bei diesen Vergleichsmomenten eine Kernzeit von 400–450 n. Chr.

Die seit FINOR betonte Abhängigkeit burmesischer Schriften von jener der Kadambas entbehrt jeder Grundlage. Gerade die Maunggun-Blätter zeigen Züge, die überall an der Ostküste gepflegt wurden, mit eigenen, rein burmesischen Neuerungen.

Bedenken wir, daß der eine der beiden ältesten Schreiber (Spalte 4 von Tabelle 1) winkeliges <ta> und <na> benutzt und daß keiner der beiden ausgeprägte Wellen oder Aufstriche bei <ra> und <ka> schreibt, so müßten wir diese Schreiber in die Spanne 350–400 n. Chr. einordnen, und alle anderen in die 50 Jahre danach. Ein Entstehungsdatum der Goldblätter zwischen 400 und 450 n. Chr. ist alleine schon auf der Basis dieses Vergleichs höchst wahrscheinlich.

Weiteres Vergleichsmaterial findet sich auch außerhalb der kontinentalen Kupfertafeln auf einigen wenigen Inschriften aus Ceylon. Normalerweise ist die Schrift auf der Insel so deutlich verschieden von jener aus Südindien, daß eine Herkunft der Stūpa-gründenden Mönche aus Sri Lanka ausgeschlossen ist. Es gibt aber mindestens zwei Inschriften, die in ihrem zeitgenössischen Umfeld eine Ausnahme bilden.

Der erste, leider nur teilweise erhaltene Text stammt aus dem Jetavanārāma in Anurādhapura⁵². Schon die Gründung dieses Klosters ist skandalumwittert, wurde sie doch durch einen südindischen Mönch (*colika*-) namens Saṅghamitta⁵³ erreicht, der als *vaitulyavādīn*- neues, mahāyānistisches Gedankengut durchsetzen konnte, allerdings nur unter Vertreibung der Mönche des Mahāvihāra und nur mit Unterstützung des Königs Mahāsena (334–361 n. Chr.). Der Text stammt aus dem ersten Regierungsjahr eines Königs, dessen Name nicht erhalten ist, und handelt von den Mönchen der fünf *āvāsas*, welche nach dem Mahāvamsa (XXXVI 127) von den Mönchen des Mahāvihāra bewohnt wurden. Auch taucht der Begriff *vayatūḍalatuḍala*- auf, was

⁵² Siehe S. PARANAVITANA, A Fragmentary Inscription from Jetavanārāma now in the Colombo Museum. *Epigraphia Zeylanica* 4 (1934–1941) 273–285 + pl. 27.

⁵³ Mahāvamsa XXXVI 112f.

PARANAVITANA, wenn auch wenig überzeugend, als dittographisch entstelltes *vaytuḍḍa-* (< *vaituḷya-*) erklärte (p. 279). Der Text ist nicht mit letzter Sicherheit zu lesen; auch müßte das 'erste Regierungsjahr' nicht das Abfassungsdatum sein, sondern könnte sich ebenso auf den behandelten Vorfall beziehen. Dennoch dürfte die Datierung PARANAVITANAS in die Regierungszeit Mahāsenas zutreffen. Die Schrift ist alles andere als ceylonesisch. Der Herausgeber dachte an Nagarjunikonda (p. 274), betonte die Identität der Zeichen für *ta* und *na* und die "exotische" Natur der Schrift (p. 275). Im Zusammenhang mit der Ankunft südindischer Mönche, die den Jetavanārāma besiedeln wollten, ist auch das Auftauchen einer fremden Schrift nicht verwunderlich. — In der ersten Spalte von Tabelle 1 (s. p. 76) sind einige der Zeichen abgebildet.

Der zweite Text stammt vom Enkel Mahāsenas, Buddhādāsa (388–416 n. Chr.)⁵⁴. Die Stiftung eines Pfeilers wird in ceylonesischer Sprache und Orthographie geschildert; aber die Schrift ist wieder ganz ungewöhnlich und enthält alle Züge der Āndhra-Schrift, allerdings in leicht jüngerer Form als auf dem Text aus dem Jetavanārāma: <*ka*> und <*ra*> kommen mit leichtem Aufstrich; <*na*> und <*ta*> lassen sich unterscheiden; die Geraden werden schon leicht gewellt.⁵⁵

Die Schreiber beider Inschriften würden sich paläographisch mühelos zwischen die ältesten und die Masse der Mönche der Goldblätter einordnen lassen, also um wenige Dekaden noch vor jenem Zeitraum, den ein Vergleich mit den indischen Kupfertafeln nahelegte.

VERGLEICHBARE ZAHLEN

Die Zahlzeichen auf den Goldblättern stimmen im allgemeinen mit dem überein, was von anderen, südindischen Quellen her bekannt ist (s. Tabelle 3). Diese Zeichen basieren auf dem Modell der Aśoka-Brāhmī: die ersten drei Zahlen werden durch horizontale Striche angegeben, ab der 4 gibt es Dezimal-Einer bis zur 9. Die Tendenz mußte naturgemäß dahin gehen, auch die Striche in Monomorpheme umzugestalten.

Außerhalb der Blattnumerierung finden Zahlen auch als Hilfsmittel für ähnliche oder gleichlautende Phrasen einzelner Texte Verwendung. Dies ist bei den Auszügen 4, 5 und 7 der Fall.

⁵⁴ Siehe S. PARANAVITANA, Ruvanvalisaya Pillar Inscription of the Reign of Buddhādāsa (388–416 A. D.) Epigraphia Zeylanica 3 (1928–1930) 120–126 + pl. 8.

⁵⁵ Die Tissamaharama Slab Inscription von Mahanāma aus der Zeit von 406–428 n. Chr. (s. S. KARUNARATNE, The Brahmi Inscriptions of Sri Lanka = Epigraphia Zeylanica 7 [1984], No. 85) kann ebenso verglichen werden.

1		୦	୭		୧		୭	୮		୭
2	୦	୦	୦	୦	୦	୧	୧	୧		୩
3	୦୦	୦୦	୦୦୦	୦୦	୨	୧	୩	୩		୩୩
4	୫	୫		୫	୫		୫	୫		୫
5	୩	୩		୩		୩	୩	୩	୩	୩
6	୧	୧		୧		୧		୧	୧	୧
7	୨	୨		୨		୨		୨	୨	
8	୨	୨		୨		୨		୨		
9	୨	୨		୨						
10	୩					୩		୩		

Tab. 3

In einem Punkt allerdings weicht der Schreiber des siebten Auszugs ab: Statt der drei Striche für die 3 schreibt er ein selbständiges Zeichen, das in etwa seinem, in jedem Fall winkeligen <ta> oder <na> ähnelt. Es gilt zu beachten, daß dieser Schreiber einer der beiden ältesten war! Etwas unklar ist die Form der <3> in Auszug 5, die mit der Perforation kollidiert.

Sucht man Vergleichsmaterial für die anscheinend singuläre <3> des Auszugs 7, dann gibt es m. W. nur ein einziges weiteres Beispiel, und dies stammt von Hastivarman (340–350 n. Chr.)⁵⁶, einem der frühesten Könige der Śālaṅkāyana-Dynastie aus dem Āndhra-Lande. Zum Vergleich stehen links davon, in Spalte 6, die Zahlen aus einer Urkunde des Pallava-Königs Śivaskanda (330–350 n. Chr.), deren

⁵⁶ Hier, wie auch sonst in diesem Aufsatz, folge ich bei der Datierung der Śālaṅkāyanas den Vorschlägen D. C. SIRCARS (EI 36 [1965–1966] 4), die allerdings noch der weiteren Bestätigung bedürfen.

Schreiber nicht nur bei den Zahlen eine ganz singuläre Tendenz zur Kursivierung entwickelte. In Spalte 8 folgen die Zahlen auf den Vorderseiten eines Textes des Śālaṅkāyana Nandivarman (350–390 n. Chr.). Die Zahlen <5> bis <7> in Spalte 9 wurden von zweiter Hand nachträglich auch auf den Rückseiten angebracht.⁵⁷ Auch als chronologischer Abschluß folgen in Spalte 10 schließlich die Zahlen aus einer Inschrift Skandavarman's (430–450 n. Chr.), ebenfalls aus der Śālaṅkāyana-Dynastie. Die Gegenüberstellung demonstriert die Variantenbreite in Südindien im 4. und 5. Jh.

Scheinbar stehen auf den Goldfolien die Zeichen für 4, 8 und 9 auf dem Kopf. Nur aus einer Anmerkung bei DUROISELLE⁵⁸ wird ersichtlich, daß die Zahlen von der Rückseite her graviert wurden. Wenn man die lesbaren Blätter in der Querachse dreht und dann die Rückseite graviert, verändern symmetrische Zeichen dabei ihre Form nicht; die drei genannten Zahlzeichen jedoch sind asymmetrisch und kommen dann, von der Textseite her betrachtet, seitenrichtig auf dem Kopf zu stehen.⁵⁹

Die <6> ist auf den Goldblättern nur in der ältesten Form belegt, während in Südindien schon die Tendenz einsetzt, das Zeichen jenem für *ha* anzugleichen. Der Schreiber Hastivarman's gibt die 5 wie ein <sa> wieder; die 4 gleicht einem <ka> mit Serifen. Die <3> nun gleicht auch bei Hastivarman einem Aksara, dem <ta> oder <na> mit Schleife, genauso wie der älteste Schreiber im Auszug 7 so etwas wie ein <ta> oder <na> für die <3> verwendet.

Die Zahlen der Kupfertafeln sind bislang noch nicht umfassend dokumentiert worden.⁶⁰ Sollte sich aber kein weiteres Belegstück aus einer anderen Epoche finden, dann hat die <3> des ältesten Schreibers nur in der <3> aus der Zeit Hastivarman's ein Vergleichsstück, welches wohl um die Mitte des 4. Jahrhunderts zu datieren ist. Dieser Ansatz paßt wiederum bestens zu jenem Datum, das der Vergleich der Aksaras erbracht hat: Der älteste Schreiber hat seine Wurzeln im 4. Jahrhundert. Der Text als Ganzes sollte dann in den Beginn des 5. Jh.s gehören.

⁵⁷ KRISHNA RAO versteht diese Zahlen nicht und spricht von Symbolen, "whose value is not clear. These symbols are not met with elsewhere" (EI 31 [1955–1956] 2).

⁵⁸ A. a. O. (n. 1), p. 179n. 1.

⁵⁹ LUCE (Phases I/140) spricht von "upside-down (perhaps to prevent confusion with the text)". U. Mya, der die Tabelle der Zahlzeichen in Phases II (chart Z) erstellt hat (s. Phases I/62), berücksichtigte diese Umkehrung; doch scheint LUCE dies nicht verstanden zu haben.

⁶⁰ Vgl. SH. L. GOKHALE, *Indian Numerals*, Poona 1966. Für das 6.–8. Jh. sind einige Beispiele gesammelt bei A. K. SINGH, *Development of Nāgarī Script*, Delhi 1991, p. 170.

DER BLATTAUFBAU

Die Goldblätter sind deutlich einer Palmblatthandschrift nachgebildet: Lange, schmale Blätter von 3 cm Breite sind in drei Zeilen beschrieben, auf der linken Seite numeriert und mittels Schnüren durch zwei Löcher zusammengehalten. Zwei Deckbretter geben der Sammlung Halt.

Dieser Zeilenaufbau ist nicht auf buddhistische Handschriften beschränkt, sondern liegt auch den offiziellen Schenkungsurkunden auf Kupfertafeln jener Zeit zugrunde, allerdings immer nur mit einem Loch für den einen metallenen Ring. Wie nicht anders zu erwarten, löste sich mit der Zeit die Technik der Kupfertafeln vom Vorbild: die Blätter wurden rechteckiger und die Zeilenzahl stieg an, wobei die Blattnumerierung, da keiner Vertauschungsgefahr unterworfen, aufgegeben wurde.

Prüft man die Texte, die für Tabelle 2 herangezogen wurden, dann zeigt sich, daß nach der Mitte des 4. Jh.s die Zeilenzahl von 2 auf 3 anstieg. Das fünfte Jahrhundert bevorzugte 4zeiligen Aufbau und formulierte nur noch in Sanskrit. In den folgenden Jahrhunderten stieg die Zeilenzahl weiter an. Mit ihren drei Zeilen folgen die Goldblätter dem Muster, das etwa 350–440 n.Chr. in Südindien vorherrschend war.

Die Blattnumerierung läßt sich ebenfalls in Phasen einteilen. Zu Beginn werden nur die Vorderseiten mit Zahlen versehen. Ab etwa 390 n. Chr. numeriert man gelegentlich auch die Rückseiten fortlaufend oder gleichlautend. In derselben Epoche zählen einige Schreiber ausschließlich auf der Rückseite, während andere nur noch die 1 schreiben und auf die übrigen Zahlen verzichten. In einer längeren Folgezeit sind alle diese Möglichkeiten belegbar: Zahlen nur auf der Vorderseite, nur auf der Rückseite, auf beiden Seiten, nur die 1 oder überhaupt keine Zahl. In der letzten Phase unseres Beobachtungszeitraums hat sich die durchgehende Numerierung aber verloren, und wir haben entweder gar keine Zahlen mehr oder nur die <1>. Diese hat gelegentlich eine große Ähnlichkeit mit jener Spirale, die je nach Geschmack für *śiddham*, *śrī* oder *om* stehen soll⁶¹, 'expressed by a sign'. Beides kann aber nebeneinander vorkommen, wie etwa auf mehreren Tafeln des Pallava Simhavarman aus der Mitte des 5. Jh.s⁶².

⁶¹ Vgl. zuletzt G. ROTH, *Mangala-Symbols in Buddhist Manuscripts and Inscriptions*. In: Deyadhamma. *Studies in memory of Dr. D. C. Sircar*, ed. G. BHATTACHARYA, Delhi 1986, p. 239–249 und L. SANDER, *Om or Siddham – Remarks on Openings of Buddhist Manuscripts and Inscriptions from Gilgit and Central Asia*, Ib. 251–261. – Zur Bedeutung der initialen Spirale s. u. p. 87.

⁶² Siehe E. HULTZSCH, *Pikira Grant of Simhavarman*, EI 8 (1905–1906) 159–163 und J. F. FLEET, *Sanskrit and Old Canarese Inscriptions*, No. XV, IndA 5 (1876) 154–157.

Ein Vergleich mit den Goldblättern sollte bei jenen Tafeln ansetzen, die ausschließlich auf der Rückseite numerieren. Diese Sitte ist ab etwa 400 n. Chr. belegt. Das letzte mir bekannte Beispiel aus unserem Vergleichsraum stammt von Kumāraśiṣṇu um 550 n. Chr.

DIE TEXT-RAHMEN

Die einzelnen Auszüge enden mit einem Schlußzeichen, das zu- meist mit Doppel-Danḍa beginnt. Einige Auszüge erhielten auch eine Einleitung in Form von *siddham*, Doppel-Danḍa, Spirale oder einer Kombination davon. Die folgende Tabelle (4) verdeutlicht dies:

1	ॐ सुद्ध ॥	ॐ ॥ ॥ ॐ
2		
3	ॐ सुद्ध	ॐ
4		॥ ॐ
5		॥ ॐ
6		॥ ॐ
7	ॐ सुद्ध	ॐ ॥ ॐ
8	ॐ सुद्ध	॥ ॐ

Ausgeprägt langgezogene Doppel-Danḍas stehen bei den Auszügen 1 und 8. Eine derartige Textmarkierung war nicht zu allen Zeiten üblich. Ein schlichtes *siddham* findet sich vor fast jedem Text der ersten Jahrhunderte n. Chr., einfache Danḍas sind bei den Ikṣvākus üblich, während Doppel-Danḍas von voller Länge selten sind und

offenbar der Zeit vor dem 5. Jh. n. Chr. angehören⁶³. Wenn danach noch Striche auf Inschriften geschrieben werden, dann nur erheblich verkürzt⁶⁴. Ab etwa 500 n. Chr. scheinen Striche nach dem einleitenden *maṅgala*-Zeichen auf den Kupfertafeln gänzlich zu verschwinden. So bestätigen auch die Doppel-Danḍas auf den Goldfolien den bisherigen Eindruck: ihre Wurzeln liegen offenbar in Gebräuchen des 3. und 4. Jh. n. Chr.

Die Spirale leitet normalerweise ein Dokument einmalig ein. Auf den Goldfolien ist dies anders. Zweimal, beim ersten und beim dritten Auszug, wird die Spirale vor dem *siddham* wiederholt; beim achten Auszug steht sie ganz ohne *siddham* alleine vor dem Doppel-Danḍa. Die Folge von Spirale und Doppel-Danḍa zu Beginn kann nun nichts anderes sein als das Gegenstück zu Doppel-Danḍa und Spirale am Ende eines Auszugs. Ein Lautwert wird ihr zum Beginn ebensowenig zukommen wie am Schluß. Sehr schön zeigt diesen Zusammenhang auch das Schlußzeichen nach Auszug 1, das aus Spirale, Doppel-Danḍa, drei Punkten, Doppel-Danḍa und Spirale zusammengesetzt ist: Anfang und Ende um die drei Edelsteine des Buddhismus? Ein Blick auf Kupfertafeln zeigt sehr schnell, daß Schreiber, die mit dem angeblichen *siddham*-Zeichen beginnen, ein solches auch ans Ende ihres Textes setzen.

Aus Tabelle 4 geht auch hervor, daß der Autor der eigenwilligen Aufzählung von Abhidhamma-Begriffen in Auszug 2 nicht nur durch seine Schrift aus dem Rahmen fällt: er ist der einzige, der seinen Text weder einleitet noch mit Zeichen abschließt. Alle anderen Schreiber enden mit Doppel-Danḍa und Schlußzeichen.

⁶³ Sie finden sich in der aus der Zeit um 300 n. Chr. stammenden Mañcikalā Inscription des Pallava Simhavarman I (s. EI 32 [1957–1958] 87 und T. V. MAHALINGAM, *Inscriptions of the Pallavas*, Delhi 1988, p. 29), ferner in der wohl im 3. Jh. in Prakrit abgefaßten buddhistischen Shelarwadi Cave Inscription (s. EI 28 [1949–1950] 77) und zwei wohl dem gleichen Zeitraum angehörigen Brāhmī Inschriften aus Bandhogarh (s. EI 31 [1955–1956] 180 [Inscription VI mit Doppel-Danḍa + Haken] und 185 [XVII mit Doppel-Danḍa + Waagerechte]). In Ceylon ist der einfache Danḍa häufig; ein dreifacher findet sich auf der Tissamaharama Slab Inscription von Mahanāma (s. o. p. 82n. 55).

⁶⁴ Vgl. die Pallava-Plates von Ārudevī aus der Mitte des 4. Jh. n. Chr. (s. IndA 9 [1880] 101 und T. V. MAHALINGAM, op. cit., p. 40), die von C. R. KRISHNAMACHARLU (EI 21 [1931–1932] 153–157) edierte Nala-Inschrift ("latter half of the 5th century A. D." [p. 154]), die mit 492 datierten Mādhātṛvarman-Plates (s. EI 6 [1900–1901] 14) und die um 500 mit Akṣaras des "box-headed type" beschriebenen Bhavattavarman-Plates (s. EI 19 [1927–1928] 102), ferner den Devnimori Casket II (a. a. O. [n. 18], pl. XXXVf.).

Das Reliquiar

Das silberne Reliquiar⁶⁵ setzt sich aus einem geschlossenen Zylinder mit Figuren im Hochrelief und einem darauf angebrachten Bodhi-Baum zusammen. Es ist heute unten offen und mißt an der Standfläche 40 cm im Durchmesser. Inklusive des Baumstammes ist es 66 cm hoch.

Es scheint nahezuliegen, auch das Reliquiar zur Datierung der Goldblätter heranzuziehen, doch sollte nicht vergessen werden, daß Stūpas in regelmäßigen Abständen vergrößert oder repariert wurden, wobei man nicht selten die Gaben im Inneren durch neue Beigaben vermehrte. Vier Buddhas sind auf die Trommel verteilt. Neben den in *bhūmi-sparśa*-Haltung Sitzenden steht je ein Helfer. Diese Helfer sollen "immediately below" (DUROISELLE, op. cit. [n. 1], p. 175) namentlich genannt sein: sowohl DUROISELLE (ib.) als auch LUCE (Phases I/137) lesen jeweils zwischen *baṇḍ* und *yaṇ* die Namen *kasaba*, *maulana* bzw. *mol*^o, *sari* und *da*, was bedeuten mußte: 'Dies ist Herr Kassapa, Maulāna, Sāri[putta] und [Āna]nda'. Bei LUCE (Phases II, pl. 29) sind diese Helfer einzeln großformatig abgebildet, ohne daß man Aufschriften zu Füßen der vier erkennen könnte.

Der Rand über den vier Buddhas trägt ein Schriftband, welches exakt über den Buddhas ihre Namen in Pyu nennt. Der Raum zwischen diesen Namen ist mit Textzitaten aus dem Pāli-Kanon gefüllt. Die untere schmale Sockelleiste bedeckt ein Schriftband in Pyu.

Die folgende Wiedergabe des Textes auf der oberen Randleiste wurde durch die von Janice Stargardt besorgten Aufnahmen möglich. Das fortlaufende Schriftband möchte ich hier in die folgenden vier Zuordnungen aufteilen:

I (über Buddha Koṇāgamana)

|| *baṇḍ gonagamina yaṇ*
iti pi so bhagava arakaṇ sammāsambuddho vijjācaraṇasaṃpa(ṇṇ)o ...

II (über Buddha Krakucchanda)

baṇḍ buddha gagusadha yaṇ
 ||*arijjāpaccayā saṃkhārā saṃkhārapaccayā eiññāyaṇ eiññāṇapaccayā*||
nāmarūpa

⁶⁵ Zum Typ dieser Stūpa-Reliquiare vgl. U. von SCHROEDER, Buddhist Sculptures of Sri Lanka, Hong Kong 1990, p. 190f. (mit zwei Beispielen aus Sri Lanka aus dem 7.-9. Jh.)

III (über Buddha Kaśyapa)

|| *baṃḥ buddha kasyapa yaṃ*

*namo dhammo svākkhyāto bhagavata dhamm(o) sandiṭṭhiko akābiko ehi-passiko*⁶⁶ *pacca...*⁶⁷ *nūhi ti*

IV (über Buddha Ġautama)

|| *ba(ṃ)ḥ buddha godama yaṃ*

indriyaparopariyatte ñāṇaṃ buddhañāṇaṃ satta anusa(?)ya daṃ buddhañāṇaṃ | supaṭipanno bhagavato

Die zitierten Texte stimmen teilweise mit jenen auf den Goldblättern überein. Zu Koṇāgamana gehört die Buddha-Formel (SN II/69) *iti pi so*; Krakucchanda hat den Pratītyasamutpāda (SN II/70) und Kaśyapa die Dharma-Formel (SN II/69) *svākkhāto bhagavatā dhammo*.

Der letzte Text gehört zu den 14 *buddhañāṇas*, die auf den Goldblättern in Auszug 5 aufgelistet worden waren, allerdings mit einer Lücke: statt der 14 *buddhañāṇas* schrieb der Mönch nur 12, wobei er die Posten 9 und 10 ausließ. Bei den drei anderen Buddhas finden sich Texte mit ihrem üblichen Anfang zitiert, hier aber wird ein Stück aus der Mitte herausgerissen. Genau jene zwei *ñāṇas*, die auf den Goldblättern fehlen, wurden hier auf dem Reliquiar nachgetragen.

Der Text, so wie er geschrieben steht, ist etwas defekt. Statt des zu erwartenden *sattāṇaṃ āsuyānusaṃ ñāṇaṃ buddhañāṇaṃ* schrieb man nur *satta anusa(?)ya daṃ buddhañāṇaṃ*, vielleicht weil noch unbedingt die nach dem Daṇḍa folgenden beiden Worte Platz finden sollten: *supaṭipanno bhagavato* ist der Beginn der nach Buddha und Dharma noch fehlenden Saṅgha-Formel (SN II/69 u. a.)⁶⁸.

Die Auswahl der Texte ist somit einleuchtend und nur die beiden *buddhañāṇas* bilden einen Fremdkörper, der sich aber als Nachtrag zum Text der Goldblätter erklären läßt.

Die Schrift auf dem Reliquiar stellt keine natürliche Weiterentwicklung der Schrift der Goldfolien dar, bei der <ta> und <na> nicht zu unterscheiden sind. Auf dem Reliquiar erscheint nur das <ta> in der Schleifenform.

Den unteren Rand des Reliquiars nimmt eine Inschrift in reinem Pyu ein. DUROISELLE hat darin die Eigennamen von Mitgliedern des Königshauses namens Śrīprabhuvarman und Śrīprabhudevī erkannt

⁶⁶ Hier wurde *opaniyāyiko* ausgelassen.

⁶⁷ Statt der zwei hier vorliegenden unleserlichen Aksaras wäre *°ttaṃ veditaḥ vi°(ñāṇāhi)* zu erwarten.

⁶⁸ *supaṭipanno bhagavato sāvaka-saṅgho | uḍupaṭipanno bhagavato sāvaka-saṅgho | nāyapaṭipanno bhagavato sāvaka-saṅgho | sāmīcīpaṭipanno bhagavato sāvaka-saṅgho | yad idam cattāri purisapuggāni attha purisapuggalā esa bhagavato sāvaka-saṅgho | āhuneyyo pāhuneyyo dakkhiṇeyyo añjalikaraṇīyo | anuttaraṃ puññakkhettaṃ lokassa |*

(op. cit. [n. 1], p. 176). Leider sind diese Namen historisch nur vorläufig einzuordnen.⁶⁹ Der Text beginnt mit *siddham* ||; deutbar sind auch die Lehnworte *budha* und *thubadhadu*. Das folgende *pubarami* könnte einen Klosternamen *pubbārāma*- oder *pupphār*^o enthalten.

Nichts erhellt die Geschichte des Stūpas mehr als ein Fund, der von DUROISELLE zwar erwähnt, aber nicht abgebildet wurde. Im Baumaterial des Stūpas fand sich eine zweite Deckplatte, die jener über der Schatzkammer auch in den Maßen ziemlich genau entspricht.⁷⁰ Sie war wohl auf natürliche Weise in drei Stücke zerbrochen und trägt wie ihr Pendant die Abbildung eines Stūpa, mit je fünf Buddhas in Dhyānamudrā, mit Schirmträgern etc. Doch statt der fünf Schirme der intakten Deckplatte zeigt der Stūpa der alten nur zwei derselben⁷¹. Diese Platte könnte zur ursprünglichen Stūpa-Gründung gehört haben⁷². Im Rahmen einer Vergrößerung und Neuweihe ging die alte Platte zu Bruch. Śrīprabhuvarman und Śrīprabhudevī vermehrten den Schatz um 700 n.Chr. und deckten ihn mit der neuen Platte ab.

Für unsere Goldfolien besagt somit das Reliquiar und weitere relativ datierbare Kunstgegenstände nichts anderes, als daß es nachträglich in den Stūpa eingebracht wurde. Im Rahmen der Neuweihe hat eine Kontrolle der Goldfolien die Lucke im fünften Auszug zu Tage gefördert; um den Text nicht in seinem defekten Zustand zu belassen, trug man das Fehlende auf dem Reliquiar nach.

Alle Aussagen über die zeitliche Zuordnung von Kunstgegenständen aus der Schatzkammer weisen in die späte Gupta-Zeit oder gar danach.⁷³ Der Textnachtrag zeigt, daß die Goldfolien ein höheres Alter beanspruchen dürfen. Ihre Schrift ist rein indisch, während die Schrift

⁶⁹ Nach N. RAY (op. cit. [n. 7], p. 63) war Śrīprabhuvarman ein Sohn des Jayacandravarman, der um 700 n.Chr. gelebt haben konnte; doch ist die Kan-wet-hkaung-gôn Inschrift noch nicht sicher gelesen, auf der diese Datierung beruht (vgl. G. LUCE, Phases I/51).

⁷⁰ Die alte Platte mißt 147 x 137 x 12 cm, die neue ist mit 162 x 140 x 15 cm unwesentlich größer.

⁷¹ Diese Anzahl ist nur spärlich und nur für die früheste Zeit bezeugt; vgl. BENIMADHAB BARUA, Barhut III. Calcutta 1937, pl. XXII+LII und ISAO KURITA, Gandhāran Art I: The Buddha's Life Story, Tokyo 1988, p. 259. Zur Hierarchie der Schirmzahlen s. H. KOTTKAMP, Der Stūpa als Representation des buddhistischen Heilsweges, Wiesbaden 1992, 63n. 2 (mit weiterer Literatur).

⁷² Vgl. CH. DUROISELLE, op. cit. [n. 1], p. 174: "The shape adopted for this stupa [auf der alten Deckplatte] was common enough in India, but this is its first appearance in Burma". Dennoch betrachtete er beide Platten als zeitgleich: "these two stone-slabs may be ascribed to the VIIth or beginning of the VIIIth century A. D.".

⁷³ N. OSHEGOWA und S. OSHEGOW (op. cit. [n. 5], Abb. 8) datieren einen Dvārapāla auf einer Metallplatte aus der Schatzkammer in das "6.-9. Jahrhundert".

auf dem Reliquiar nicht nur für reine Pyu-Texte benutzt wurde, sondern auch graphische Weiterentwicklungen zeigt, für die es in Südindien keine Parallelen mehr gibt. Rein theoretisch könnten die Folien auch aus Indien importiert worden sein, doch scheint soviel Skepsis nicht angebracht.

Ergebnisse

Die Goldblätter aus der Schatzkammer in Śrī Kṣetra ließen sich in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts datieren. Dies ist die Zeit, in welcher der Tradition zufolge Buddhaghosa, aus Ceylon kommend, den Buddhismus in Burma gestärkt haben soll. Auch wenn diese Tradition kaum glaubwürdig ist⁷⁴, so konnte doch in genau jener Zeit das Auswandern besonders sinnvoll erschienen sein, da überall in Südindien auf den königlichen Kupfertafeln ein dem Pāli sehr nahestehendes Prakrit vom Sanskrit abgelöst wurde. Der Einfluß der Brahmanen wuchs unüberschbar, und zumindest Śrī Kṣetra kann aus mehreren Gründen nicht von Ceylon aus seinen Saṅgha erhalten haben. Die einheimischen Texte sprechen gegen Ceylon⁷⁵ und die Schrift der Goldfolien weist nach Südindien. Wegen politischer Ursachen war ein Auswandern aus Ceylon für die Bhikkhus jener Zeit nicht erforderlich.

All jene Mönche, die am Beschreiben der Folien beteiligt waren, können nach der von ihnen verwendeten Schrift nur aus Indien stammen. Damit haben wir einen Text vor uns, der unmittelbar auf die Missionare zurückgeht.

Unter diesen Mönchen waren einige, die bei der Niederschrift von Pāli-Texten auch an den entsprechenden Wortlaut im Sanskrit dachten und versehentlich ein *dukkha*- oder *tattra* einfließen ließen. Wie weit ansonsten die Sanskritisierung ihres Kanons fortgeschritten war, muß leider dunkel bleiben, auch wenn manche leichte Textabweichungen nur mit der Wortwahl in Sanskrit-Fassungen zu vergleichen sind.

⁷⁴ Vgl. NIHAR RANJAN RAY, a. a. O. (n. 1), p. 99-123 und E. FRAUWALLNER, Kleine Schriften, Wiesbaden 1982, p. 671-676.

⁷⁵ Siehe CH. DUROISSELLE, Excavations at Hmawza Old Prome, Archaeological Survey of Burma Annual Report 1924 (Rangoon 1924) 21-26, p. 23: "A curious point to be noted is, that, while in the Pāli commentaries composed in the 5th century, mention is often made of several old places in Burma, they appear to be absolutely silent about Old Prome, which was, however, a Buddhist centre, as is testified by the Pāli inscriptions and Buddhist sculptures mentioned above; unless, indeed, it be mentioned under some name which has not yet been identified; or perhaps, again, the predominant Buddhist sect may not have been the Theravāda of Ceylon which fact, in some degree, might explain the curious silence of the Singhalese commentaries and other works".

Die Mission nach Burma verlief erfolgreich, und etwa um 700 n. Chr. konnte der Stūpa ausgebaut werden. Sprache und Schrift hatten sich bis dahin schon sehr verändert. Die Beigaben zeugen dennoch von einem kontinuierlichen Kontakt mit Indien, wobei Einflüsse der Kunst der Guptas unübersehbar sind; aber auch Parallelen zu Stilen des Dekhan und des Südens fehlen nicht.

Die Goldblätter haben gezeigt, daß ihre Beschreiber unterschiedliche Schreibstile pflegten, was teils auf Altersunterschiede zurückzuführen war, teils aber auch mit der lokalen Herkunft zusammenhängt. Die Expedition, die der Stūpa-Gründung vorausging, hat möglicherweise Mönche aus verschiedenen Gegenden zusammengeführt. Dies ist nicht weiter verwunderlich. Denn um einen voll funktionsfähigen Saṅgha aufzubauen, müssen sich mindestens zwanzig Mönche zusammenschließen, und um den Buddha gegenwärtig zu haben, bedarf es der Reliquien in einem Stūpa⁷⁶, wobei in Ermangelung körperlicher Überreste das geschriebene Wort denselben Zweck erfüllt.

Die Mehrzahl der Schreiber – zwanzig können es durchaus sein – zeigt einen einheitlichen Duktus, könnte also einem einzigen Kloster entstammen. Andere hingegen scheinen fremden Gemeinden angehört zu haben. So kann man über Differenzen der Schreibstile errahnen, wie Mönche aus unterschiedlichen Gemeinden zur Mission in unmissioniertes Land⁷⁷ aufbrachen und sich dabei ganz nebenbei auch ihre Lehrtexte näherbrachten. Der 'fremde' Mönch des zweiten Auszugs hatte offenbar einen engeren Bezug zum zeitgenössischen Abhidhamma als seine Mitbruder. So könnten die Goldblätter auf ein wichtiges Moment bei der Vermischung von Texten unterschiedlicher Schulen hinweisen: auf Expeditionen in Neuland, wobei die Anzahl der Mitziehenden wichtiger war als die Einheit ihrer Herkunft.

⁷⁶ Siehe G. SCHOPEN, The Stūpa Cult and the Extant Pāli Vinaya JPTS 13 (1989) 83–100, bes. p. 99.

⁷⁷ Zur Bedeutung der Stūpas in Landereien, in denen der Orden bislang noch keine Niederlassung hat (*apratisthāpita-deśa*), vgl. R. SALOMON – G. SCHOPEN, The Indravarman (Avaca) Casket Inscription Reconsidered: Further Evidence for Canonical Passages in Buddhist Inscriptions, JIABS 7 (1984) 107–123, bes. p. 116.

A FRAGMENT OF THE SANSKRIT TEXT OF THE ŚĪLAPĀRAMITĀ

*By G. Bongard-Levin, Moscow and Shōgo Watanabe, Tokyo**

According to the Chinese tradition, in the Mahāprajñāpāramitāsūtra (Ta pan-jo po-lo-mi-to ching) there is a group of six Sūtras, explaining *dāna*-, *śīla*-,¹ *kṣānti*-, *vīrya*-, *dhyāna*-, and *prajñāpāramitā* resp.,² and belonging to the *prajñāpāramitā* class³, whereas the Tibetan tradition only knows a fivefold Pāramitāsūtra⁴, regarding the sixth *pāramitā*, the Suvikrāntavikrāmaparipṛcchā-Prajñāpāramitā (SP), as the main *prajñāpāramitā* text.

This classification may be illustrated by the following table:

* The fragment was identified by Watanabe on the basis of a preliminary transcription by Bongard-Levin during his stay in Japan in March 1991. Three years later, when Bongard-Levin revisited Japan in April 1994, we had an opportunity to discuss the reading of the text. Later on Bongard-Levin checked the manuscript in St. Petersburg and corrected the reading. Moreover, Watanabe has made corrections for the final transcription by comparing the Tibetan and Chinese versions.

¹ *śīlapāramitā* in Buddhism has been discussed by K. KAWADA in Nippon Bukkyō Gakkai Nenpō 27 (1962) 253-268. For the meaning of *śīla* in the Indian Epic, cf. M. HARA, A Note on the Sanskrit Word *śīla*, ALB 50 (1986) 21-45.

² These Sūtras constitute the final 6 divisions (XI-XVI) of the named text. In his introduction to the first one, the *dānapāramitāsūtra*, Hsüan-tse, who participated in the translation project under Hsuan-tsang, writes that all religious practices are included in the six *pāramitās* and that each of the six Sūtras explains one of them; then he proceeds to summarize the six Sūtras as one group (Taisho ed., vol. VII, No. 220, p. 991b). In general, this Chinese tradition is accepted by Japanese scholars; cf. K. KAJIYOSHI, Daijyō Bukkyō no Seiritsushiteki Kenkyū, Tokyo 1980, p. 162.

³ Cf. Taisho VII, No. 220 (11-16).

⁴ Skt. *pañcapāramitānirdeśa* : tib. 'phags pa pha rol tu phyin pa bka bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. This Sūtra belongs to the *mdo-sde* class of the Sūtra collection, and not the *śer-phyin* one of *prajñāpāramitāsūtras*.

Editions of the Tibetan Tripiṭaka	6th Pāramitāsūtra (<i>rab rtsal nam gnun gyis zus pa</i>)	5 Pāramitāsūtras (<i>byin sogs pha rol tu phyin pa lña bstan pa</i>)
Cone	No. 1003 (<i>śes phyin sna tshogs</i>)	No. 821 (<i>mdo mañ</i>)
Derge	No. 14 (<i>śes phyin</i>)	No. 181 (<i>mdo sde</i>)
Kawaguchi MS	No. 12 (<i>śer phyin</i>)	No. 221 (<i>mdo sde</i>)
Lhasa	No. 14 (<i>śer phyin</i>)	No. 167 (<i>mdo sde</i>)
Narthang	No. 14 (<i>śes phyin sna tshogs</i>)	No. 167 (<i>mdo sde</i>)
Peking	No. 736 (<i>śes phyin</i>)	No. 848 (<i>mdo sna tshogs</i>)
Phug brag MS	No. 15 (<i>śes phyin sna tshogs</i>)	No. 352 (<i>mdo sde</i>)
Them Spañ ma	No. 13 (<i>śes phyin</i>)	No. 270 (<i>mdo mañ</i>)

Following the Tibetan tradition, E. CONZE did not include the SP in the sixfold Pāramitāsūtra⁵. He believed that this Sūtra came into being as a separate text of the Pañcapāramitānirdeśasūtra, although it is known, that the SP (or 'Two Thousand Five Hundred Prajñā-pāramitās') is quoted i. a. by Bhāviveka (ca. 490-570), Candrakīrti (ca. 650) and Haribhadra (ca. 800)⁶.

Up until now no Sanskrit text of the Pañcapāramitāsūtras was known to exist, and it was generally believed to be lost⁷. Only recently, among the manuscripts of the St. Petersburg collection⁸, a fragment of the *śīlapāramitāsūtra* in Sanskrit was discovered which corresponds to No. 220 (tr. Hsüan-tsang) of the Chinese⁹ and No. 848 (tr. Jinamitra and Ye śes sde) of the Tibetan Tripiṭaka¹⁰.

⁵ Within the six Pāramitāsūtras he distinguishes between the SP and the Pañcapāramitānirdeśasūtra, calling the former an abbreviation and the latter a special text: s. E. CONZE, *The Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo 1978, p. 56-58 & 77.

⁶ Cf. R. HIKATA (ed.), *Suvikrāntavikrāmi-Paripreṣhā Prajñāpāramitā-Sūtra*, Kyūshū 1958, p. lxxvi-lxxvii and E. CONZE, *The Short Prajñāpāramitā Texts*, London 1973, p. i.

⁷ Cf. E. CONZE, o. c. (n. 5), p. 77.

⁸ Cf. G. M. BONGARD-LEVIN - M. I. VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA, *Indian Texts from Central Asia* (Leningrad Manuscript Collection), Tokyo 1986.

⁹ Published in Vol. VII, fasc. 584 (p. 1023b23-c26) of the Taisho edition (T.).

¹⁰ Published in Vol. XXXIV (p. 40b7-41b5) of the Peking edition (P.). A comparative study of the three versions is being prepared by Sh. Watanabe.

This fragment is preserved in the Central Asian Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies as SI P/146. Its size is 57,5 x 20 cm, the state of preservation being very good. The paper is grey, containing 10 lines on each side. On the recto the folio number 957 is given. The following is our transliteration of this manuscript¹¹.

Recto (957a = T. 1023b23–c11 & P. 40b7–41a7)

- (1) -*thāvusa pūrṇa kaś cid eva puruṣaḥ sphāṭi<ṣa>kaḥ puruṣa ādāyā gacchetāḥ yaś ca [punar] harati. tat sphāṭikapuruṣas taraivābhībhavati carṇena*
 (2) *ca saṁsthānena ca prabhayā ca evam evāvusa pūrṇa ye trisaḥsra-mahāsaḥsrai lokaddhāto gaṁgānadyāḥ tatra yāvā lokā nāntakā*
 (3) *śrāvakā bhavyeḥ te bodhisatvaḥ °vaddeyuh̐ anuśāṁseyuh̐ yad idaṁ śīlapāramitāyai sarve sarvebhi bhavati śīlapāramitāyaiḥ ya-*
 (4) *-d idaṁ sarvajñatā pariṇāmanatāyaḥ yadā yadā °vasiṣyanti. a-nuśāsiṣyanti tadā tadā te sarvaśrāvakā abhībhavati. saced ga-*
 (5) *-ṅgānadīvalikāsamā kalpā tiṣṭhantas te śrāvakā bodhisatvā °vadeyu anuśāseyu nāntakā te caiva śīlena bodhisatvaśī-*
 (6) *-laṁ ca punar divase divase vivardhatīḥ śīlapāramitāyaiḥ yad idaṁ sarvajñatā pariṇāmatāyaiḥ tad yathāvusa pūrṇa*
 (7) *yadā suvarṇa dāmyate āvadhyate. tadā tadā prabhasvaraś ca bhavati pūrṇa cāntataś ca bhavati. evam evāvusa pūrṇaḥ*
 (8) *yadā yadā śrāvakayānīyaḥ pudgala bodhisatvaśīlapāramitāyā °va-dant(y) anuśāsanti. tadā tadā bodhisatva śīlaṁ*
 (9) *pariśuddhataro bhavati. yadā yadā bodhisatvasya śīlaṁ pariśuddha-taro bhavati tadā tadābhībhavati. bodhisatvaḥ sarva-*
 (10) *-śrāvakayānīyā pudgalā[ya]+ śīlam tac ca °vādam yad idaṁ śīla-pāramitāya sarvajñatā pariṇāmitena tad yathāvusa pūrṇa*

Verso (957b = T. 1023c11–c26 & P. 41a8–41b5)

- (1) *yadā yadā [manika]ro vaidūrya+++vabhi °vadeti. tadā tadā pra-bhasvaratarai bhavati pariśuddhataras ca bhavati. evam evāvusa pū-*
 (2) *-rṇa yadā yadā śrāvakayānīya pudgalaḥ bodhisatvaśīlapāramitāya °vadaṁti anuśāsanti. tadā tadā bodhisatvaśīlapāramitā*

¹¹ Therein *akṣaras* which are destroyed or difficult to read, are enclosed in square brackets, whereas pointed ones mark *akṣaras* which are to be deleted. Round brackets enclose additions, and a “+” marks a gap of one *akṣara*.

- (3) *pariśuddhata[rā] bhaviṣyati. yadā yadā bodhisatvasya śīlapāramitā pariśuddhatarā bhaviṣyati. tadā tadā bodhisatvo ye caiva pu-*
 (4) *-na śrāvakā vadaṇti anuśāsanti. śīlapāramitāyai te caivābhavati yad idam śīlapāramitāyai sarvajñatāyai pariṇāmin tatvā-*
 (5) *[-m] tad yathārusa pūrṇa suśikṣitaś citrakaraś citrakarāntevāsīvā sarvacarṇena gaṇgena yathā yathā rūpam ālikhanti citrayati*
 (6) *nirratayati yadā yadā te rūpā paripūrayati. varṇena ca saṁsthāne-
 na ca tadā tadā rūpā ramaṇīyatarāś ca bhavaṁti.*
 (7) *upanibandhanīyatarāś ca bhavaṁti varṇena ca saṁsthānena ca te cārūpāyai na kṛtāyena caiva citritāṅgaivābhībhavanti varṇena*
 (8) *ca saṁsthānena ca te caiva rūpā prekṣyanti upanīdyāyanti vā so citrakaro [na] yena te rūpā citritā evam evāvusa pūrṇa sace-*
 (9) *-d aprameyā śrāvakā bodhisatvāḥ śīlapāramitā vadeyuh anuśāseyuh
 yadā yadā te śrāvakā bodhisatva śīlapārami-*
 (10) *-tāyā vadeyuh anuśāseyuh tadā tadā bodhisatvasya pariśuddha
 [tarā] śīlapāramitā bhavati yadā yadā bodhisatva pariśuddhata-*

On the basis of the number of the folio this *śīlapāramitā* text is written on (957), it may be assumed that it was not part of the Pañcapāramitānirdeśa, but of a larger Prajñāpāramitā such as the Mahāprajñāpāramitāsūtra. This might be of some relevance for the problem of how this Sūtra came into being: did it develop out of a collection of different Prajñāpāramitā texts, which Hsüan-tsang, in translating it, transformed into a single work,¹² or was it a single text from the beginning?¹³ The discovery of the *śīlapāramitā* folio seems to support the second view.

¹² (cf. J. TAKASAKI, *Mujōe Kyō to Shō tennō hannya. Bukkyō Shisō Ronshū* 1 (1988) 172.

¹³ (cf. M. SAIGUSA, *Hannya Kyō no Sinri*. Tokyo 1971, p. 16.

DIFFERENTIATIONS- UND INTEGRATIONSPROBLEME IN DER INDISCHEN MATHEMATIK

*Von Eberhard Guhe, Wien**

1. Wer sich mit den Erfolgen altindischer Mathematiker bei der Lösung von Differentiations- und Integrationsproblemen beschäftigen möchte, kommt an dem Aufsatz "Infinitesimal Calculus in Indian Mathematics" von P. C. SENGUPTA (1932) nicht vorbei. In vielen erheblich späteren Publikationen über indische Mathematik wird dieser Aufsatz immer noch als Informationsquelle angeführt¹.

Tatsächlich gelingt es SENGUPTA dort, Grundideen des Differenzierens und Integrierens in der Primärliteratur nachzuweisen. Durch die sicherlich überzogene Behauptung, daß die altindischen Mathematiker bereits über einen "Infinitesimal Calculus" verfügten, bringt SENGUPTA allerdings das, was er an Wissenswertem zu sagen hat, etwas in Mißkredit. Dazu trägt auch die mathematisch nicht immer ganz einwandfreie Darstellungsweise bei. Wenn SENGUPTA z. B. erklärt, Bhāskara II (12. Jh.) habe die Ableitung der Sinusfunktion gefunden, und diese Erkenntnis mit Hilfe der Gleichung " $d \sin \theta = \cos \theta d\theta$ " wiedergibt (1932: 2/6), hätte er besser klarstellen sollen, daß hier die Funktionen "sin" und "cos" nicht wie an anderen Stellen seines Aufsatzes als Funktionen angewendet auf Winkel in Grad zu verstehen sind. Wie noch zu zeigen sein wird, läßt sich das, was Bhāskaras Bemerkungen zur Ableitungsproblematik unmittelbar zu entnehmen ist, schon eher mit folgender Gleichung wiedergeben: $dR \sin \theta = \cos \theta d\theta$, wobei $0^\circ \leq \theta \leq 90^\circ$ und R der Radius eines Kreises mit einem Umfang von 21.600 Bogenminuten ist.

Angesichts der vielen unzulänglichen Darstellungen, auf die man in diesem Zusammenhang in der Sekundärliteratur stößt, geht es in meinem Aufsatz insbesondere darum, hier klärend einzugreifen. Einen weiteren Schwerpunkt bildet schließlich die ebenfalls bei SENGUPTA behandelte geometrische Konstruktion, aus der Bhāskara mit Hilfe

* Mein besonderer Dank gilt Prof. Gerhard Kowol vom Institut für Mathematik der Universität Wien, der sich die Mühe gemacht hat, meinen Aufsatz kritisch durchzusehen.

¹ Vgl. BAG 1979, CHATTERJEE 1970, GUPTA 1974, SARASVATI 1979 und STAAL 1995.

einer Art von Flächenintegration eine korrekte Formel zur Bestimmung von Kugeloberflächen ableitet. Da er sich dabei aber lediglich auf Näherungswerte für Spezialfälle stützt, werde ich (als Nachtrag zu SENGUPTAS Ausführungen) zeigen, wie man aufgrund von Bhāskaras Ansatz sogar beweisen kann, daß die Oberfläche einer Kugel mit seiner Formel in jedem Fall exakt bestimmbar ist.

2.1. Im folgenden gebe ich u. a. auch Hintergrundinformationen zur indischen Astronomie; denn das weiter unten zu erörternde Differentiationsproblem, das die indischen Mathematiker beschäftigt hat, ist im Umfeld astronomischer Untersuchungen aufgekommen. Es geht dabei nämlich um die Berechnung der Momentangeschwindigkeit eines Planeten (*tātkālikī-gati*²) in der sogenannten 'mittleren Bewegung' (*madhyamagati*-).

Die Primärquellen, die uns später beschäftigen werden, müssen vor dem Hintergrund eines geozentrischen Planetensystems gesehen werden: Jeder der 9 Planeten (*graha*-), nml. Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn, Rāhu und Ketu, bewegt sich auf einem Beikreis, dem sogenannten 'Epizykel' (*nīcoccavṛtta*-), dessen Mittelpunkt auf einem Trägerkreis, dem sogenannten 'Deferenten' (*kaṣṣāvṛtta*-) um die Erde rotiert, wobei jeder Bewegungszyklus eine allmähliche Verschiebung des erdfernsten Punktes, des sogenannten Apogaums, mit sich bringt (vgl. Abb. 3 und 4).

Bei Berechnungen im Zusammenhang mit dem Deferenten der Sonne und auch des Mondes gehen die indischen Astronomen meist vom Modell eines Kreises mit einem Umfang von 360° aus. An der mit '°' abgekürzten Standardübersetzung 'Grad' für *aṃśa*- bzw. *lava*- werde ich im folgenden festhalten, auch wenn es gegen unsere Gewohnheit ist, Längen in '°' zu messen. Über die Beziehung 1° = 60', wobei "'" für 'Minuten' (*kalā*-) steht, wird die nächstkleinere Einheit eingeführt.

Aufgrund des Umfangs von 360° hat der Deferent der Sonne bzw. des Mondes (in der Modellversion) offensichtlich folgende Eigenschaft: Die beiden Verbindungslinien zwischen den Enden eines Bogens *a* auf dem Deferenten und dem Mittelpunkt können als Schenkel eines Winkels α interpretiert werden, dessen Größe, ausgedrückt in '°', mit der ebenfalls in '°' gemessenen Länge des Bogens identisch ist (vgl. Abb. 1).

2.2. Abb. 2 zeigt einen Kreis mit dem Radius *R*, in dem eine Sehne \overline{AB} eingezeichnet ist und senkrecht dazu der Durchmesser, der \overline{AB} halbiert. Halbe Kreissehnen haben die indischen Mathematiker oft einfach als 'Halbsehnen' (*ardhajyā*-) bezeichnet, wofür sich in der Se-

² Zur Übersetzung von *gati*- mit 'Geschwindigkeit' vgl. ELFERING 1975: 152.

kundärliteratur der Ausdruck 'indischer Sinus' eingebürgert hat. Die Verwandtschaft mit dem uns geläufigen Sinus eines Winkels in Grad ist offenkundig, wenn man bedenkt, daß z. B. der indische Sinus s in Abb. 2 folgendermaßen ausgedrückt werden kann:

$$(1) s = R \sin \alpha.$$

Aus der Sicht der indischen Mathematiker hängt allerdings der Wert für s von der Länge des Bogens \widehat{AC} ab, sodaß im Falle des Einheitskreises der indische Sinus im modernen Sinus eines Winkels in Radiant seine genaue Entsprechung findet.³ Ich halte aber trotzdem an der allgemein üblichen Darstellungsweise in (1) fest, zumal es später bei trigonometrischen Überlegungen meistens möglich sein wird, angesichts eines vorgegebenen Kreisumfangs von 360° einen Bogen mit dem zugehörigen Winkel in Grad zu identifizieren.

Bei der Darstellung des sogenannten 'indischen Cosinus' (*koṭijyā*-), der in Abb. 2 durch die Strecke c exemplifiziert wird, verfare ich analog:

$$(2) c = R \cos \alpha.$$

Sinustafeln, die zum Handwerkszeug der Astronomen im alten Indien gehörten, wurden unter Zugrundelegung eines Kreises mit einem Umfang von 360° erstellt. Man unterteilte den Viertelkreis meist in 24 Abschnitte à $225'$ und errechnete nach einem Verfahren, das der Leser bei ELFERING (1975: 106f.) erläutert findet, zu den Vielfachen von $225'$ die entsprechenden indischen Sinuswerte.

2.3. Die indischen Astronomen sahen in der Epizykeltheorie eine mögliche Erklärung dafür, daß sich — von der Erde aus betrachtet — ein Planet bei seiner Erdumrundung zeitweilig zurückzubewegen und abwechselnd schneller bzw. langsamer zu werden scheint. Im Sinne der Epizykeltheorie besteht eine Diskrepanz zwischen diesem inhomogenen beobachtbaren Verhalten des Planeten, der sogenannten 'mittleren Bewegung' (*madhyamagati*-), und dem in Wirklichkeit gleichförmigen Bewegungsablauf. Der Planet bewegt sich nämlich im Uhrzeigersinn mit derselben konstanten Winkelgeschwindigkeit auf dem Epizykel, mit der dieser in entgegengesetzter Richtung den Deferenten durchläuft.

Um auf der Grundlage der Epizykeltheorie Planetenpositionen in der mittleren Bewegung vorauszuberechnen, wählten die indischen Astronomen zunächst einen Orientierungspunkt am Sternenhimmel, von dem aus Positionsveränderungen gemessen werden können. Dazu diente ihnen das Sternbild des Widder. Nehmen wir z. B. an, daß die

³ Seit Mādhava (15. Jh.) ca. 250 Jahre vor GREGORY die sogenannte GREGORY-Reihe ($\arctan t = t - \frac{t^3}{3} + \frac{t^5}{5} - \frac{t^7}{7} + \dots$, wobei $|t| \leq 1$) entdeckt hatte, konnten Bogenlängen mit großer Genauigkeit angegeben werden; vgl. PIN-GREE 1985: 27 und SARMA 1972: 20f.

Sonne zum Zeitpunkt t an dem in Abb. 3 mit A' bezeichneten Apogäum gesichtet wird, und es soll nun die Bogenlänge l bestimmt werden, die zu einem späteren Zeitpunkt t' zwischen dem Sternbild des Widder und der neuen mittleren Position B liegt. Die im Falle der Sonne ohnehin sehr langsame Wanderung des Apogäums kann dabei vernachlässigt werden.

Da die Winkelgeschwindigkeit des Epizykels, die wir als bekannt voraussetzen wollen, konstant ist, wissen wir auch, wie lang der Bogen m sein muß, an dessen Ende \bar{A} sich der Mittelpunkt des Epizykels zum Zeitpunkt t' befindet. Die Sonne ist unterdessen von A' nach B' weitergewandert, wobei sie wegen der angenommenen Identität der Winkelgeschwindigkeiten eine Drehung um denselben Winkel β erfahren hat wie der Epizykel. Der Punkt B' kann daher konstruiert werden, indem man die Parallele zu \bar{AO} durch \bar{A} mit dem Epizykel schneidet. Um die mittlere Position B der Sonne zum Zeitpunkt t' zu erhalten, projiziert man nun B' entlang der Verbindungslinie zur Erde auf den Deferenten. Der gesuchte Wert l läßt sich dann mit Hilfe des Bogens \bar{AB} bestimmen, denn $l = m - \bar{AB}$.

Bei der Berechnung von \bar{AB} sind die indischen Astronomen davon ausgegangen, daß der Radius r des Epizykels gegenüber dem Radius R des Deferenten größtenteils vernachlässigbar ist. Folglich kann auch der Längenunterschied von \bar{AB} und \bar{AD} als relativ geringfügig betrachtet werden, sodaß:

$$\bar{AB} \approx \bar{AD} = R \frac{\overline{CB'}}{\overline{BO}} \Rightarrow \bar{AB} \approx R \frac{\overline{CB'}}{R} = R \frac{r \sin \beta}{R}.$$

Da $\frac{r}{R} = \frac{P}{360}$, wobei P der Umfang des Epizykels ist und 360 die für den Umfang des Deferenten vorgegebene Gradzahl, können wir also mit Hilfe der Formel

$$\bar{AB} \approx P \frac{R \sin \beta}{360}$$

den gesuchten Wert ausrechnen:

$$(3) \quad l \approx m - P \frac{R \sin \beta}{360}$$

Für den Winkel β , der auch als 'mittlere Anomalie' (*mandakendra-*) bezeichnet wird, brauchen wir hier keine Beschränkung annehmen. Wenn sich die Sonne in der mittleren Bewegung im 3. oder 4. Quadran-

⁴ Wegen der Ähnlichkeit von $\triangle CB'O$ und $\triangle ADO$.

ten des Deferenten aufhält, hat sie zwar einen Vorsprung gegenüber dem Mittelpunkt des Epizykels, so daß $l > m$. Andererseits ist aber $\sin \beta$ negativ, falls $180^\circ < \beta < 360^\circ$.

3. Beachtliche Erfolge haben die indischen Mathematiker bei der Lösung des folgenden Differentiationsproblems erzielt: Ein Planet, dessen Deferent und Epizykel dieselben Abmessungen haben wie im Falle der Sonne bzw. des Mondes befindet sich in der mittleren Position B , wobei wir der Einfachheit halber davon ausgehen wollen, daß die mittlere Anomalie $< 90^\circ$ ist (vgl. Abb. 3).

Gegeben seien:

- (a) der Winkel α zwischen dem Sternbild des Widder und der Position des auf den Deferenten projizierten Apogäums A' zu dem Zeitpunkt, zu dem der Planet in der mittleren Bewegung B erreicht hat.
- (b) die Bogenlänge m , die zur gleichen Zeit zwischen dem Sternbild des Widder und dem Mittelpunkt des Epizykels liegt,
- (c) die Bogenlänge n , die der Epizykel pro Tag zurücklegt, und
- (d) die Bogenlänge n' , die das auf den Deferenten projizierte Apogäum pro Tag zurücklegt.

Gesucht ist die Geschwindigkeit, die dem Planeten in der mittleren Bewegung in Position B zukommt.

Eine Näherungslösung liefert die folgende Rechenvorschrift, auf die Brahmagupta (7. Jh.) im Brāhmasphuṭasiddhānta zurückgreift:

grahakendrabhuktir jyāntaragunitādyajīvayā bhaktā |
labdham sphuṭaparidhiguṇam bhagaṇāmśahṛtaṃ kalābhī tu ||41||
mṛgakarkyādāv ānādhikā svamadhyamagatiḥ sphuṭārkenḍoh |⁵

‘Der [tägliche] Zuwachs der [mittleren] Anomalie des Planeten (= $n - n'$)⁶ wird multipliziert mit der Differenz der Sinuswerte⁷ und durch den ersten Sinus⁸ dividiert. Das Ergebnis wird multipliziert mit dem wahren Umfang (= Umfang des Epizykels) und dividiert durch die Grade des Vollkreises (= 360°). Um die Minuten aber wird die eigene mittlere

⁵ BS II 41–42b (p. 37f.).

⁶ In Abb. 4 bezeichnet β die mittlere Anomalie zu einem Zeitpunkt t . Wenn der Epizykel bis zu einem späteren Zeitpunkt t' die Bogenlänge n zurücklegt und das auf den Deferenten projizierte Apogäum die Bogenlänge n' , so gilt für die mittlere Anomalie β' zum Zeitpunkt t' : $\beta' = \beta + n - n'$.

⁷ Nach SENGUPTA ist damit “the tabular difference of sines at arc $m - \alpha$ ” (p. 5) gemeint, d. h. man subtrahiert den in einer Sinustafel verzeichneten indischen Sinus zu der Bogenlänge, die die mittlere Anomalie $m - \alpha$ am besten approximiert, von dem laut Sinustafel nächstgrößeren indischen Sinus.

⁸ Brahmaguptas Sinustafel beginnt mit dem Wert 214'. Ich beziehe mich stattdessen im folgenden auf den in den Sinustafeln der meisten anderen Astronomen an erster Stelle verzeichneten Wert 225'.

Offensichtlich gilt:

$$\begin{aligned}\frac{R \sin(m-\alpha)}{R} &\stackrel{12}{=} \frac{\sin_b t}{1} \Rightarrow R \sin(m-\alpha) = R \sin_b t \\ &\stackrel{13}{=} R \sin_b \frac{m-\alpha}{R} \\ &\Rightarrow R \sin'(m-\alpha) = R \sin'_b \frac{m-\alpha}{R} \\ &\stackrel{14}{=} \frac{1}{R} R \cos_b \frac{m-\alpha}{R}\end{aligned}$$

Wenn nun SENGUPTA Bhāskara die Erkenntnis

$$(*) \, d \sin \theta = \cos \theta d\theta$$

attestiert¹⁵, könnte leicht der Eindruck eines Widerspruchs zu (9) entstehen. Als Gegenmaßnahme hätte er darauf hinweisen können, daß in (*) 'sin' und 'cos' im Gegensatz zur sonstigen Verwendungsweise dieser Symbole in seinem Aufsatz im Sinne von 'sin_b' und 'cos_b' gemeint sind.

Eine Alternativlösung besteht darin, den Kreis vom Umfang 360° durch die übliche Festlegung 2π rad = 360° als Einheitskreis aufzufassen, sodaß sin und sin_b bzw. cos und cos_b austauschbar werden. Da in diesem Fall R = 1 rad ist, reduziert sich (9) auf sin'(m-α) = cos(m-α). Allerdings wird damit die Elimination von R beim Ableiten der R sin-Funktion verschleiert.

Wie auch immer man nun (*) präzisiert — m. E. zeugt die Substitution, die Bhāskara völlig kommentarlos in (9) vorgenommen hat, wohl eher von der Erkenntnis, daß sich der Differenzenquotient $\frac{R \sin(\theta+x) - R \sin \theta}{x}$ für kleine x-Werte cos θ nähert, worauf man auch ohne den modernen Ableitungsbegriff kommen kann. Dazu genügt das sogar von SENGUPTA selbst vorgebrachte anschauliche Argument, auf das Bhāskara sich seiner Meinung nach gestützt haben könnte (1932: 6f.).

Eine interessantere Möglichkeit deutet SENGUPTA (1932: 6n. 1) lediglich an. Da Bhāskara trigonometrische Additionstheoreme kannte, wie z. B.

$$(12) \, R \sin(\alpha \pm \beta) = \frac{R \sin \alpha \cdot R \cos \beta}{R} \pm \frac{R \sin \beta \cdot R \cos \alpha}{R}, \text{ wobei } R \text{ der}$$

Radius eines Kreises mit einem Umfang von 360° ist, hätte er auch folgendermaßen argumentieren können:

¹² Ähnlichkeit von Dreiecken.

¹³ Wegen (11).

¹⁴ Da $R \sin'_b \frac{m-\alpha}{R}$ als Ableitung der Funktion $R \sin_b \frac{x}{R}$ an der Stelle $m-\alpha$ aufzufassen ist, muß hier mit der inneren Ableitung $\left(\frac{x}{R}\right)' = \frac{1}{R}$ multipliziert werden.

¹⁵ Siehe oben § 1.

Zunächst einmal ist anschaulich klar, daß

(13a/b) $R \cos \beta \rightarrow R$ und $R \sin \beta \rightarrow \beta$, falls $\beta \rightarrow 0$ (vgl. Abb. 6).

Mit Hilfe von (12) können wir nun $\frac{R \sin(\alpha + \beta) - R \sin \alpha}{\beta}$ anders ausdrücken:

$$(14) \quad \frac{R \sin \alpha \cdot R \cos \beta}{R\beta} + \frac{R \sin \beta \cdot R \cos \alpha}{R\beta} - \frac{R \sin \alpha}{\beta}$$

Wir nehmen an, daß $\beta \rightarrow 0$.

$$\begin{aligned} &\Rightarrow \frac{R \cos \beta}{R} \rightarrow^{16} 1 \\ &\Rightarrow \frac{R \sin \alpha \cdot R \cos \beta}{R\beta} \rightarrow \frac{R \sin \alpha}{\beta} \\ &\Rightarrow (14) \rightarrow \frac{R \sin \beta \cdot R \cos \alpha}{R\beta} \\ &\Rightarrow (14) \rightarrow^{17} \frac{R \cos \alpha}{R} = \cos \alpha \end{aligned}$$

4. Zur Bestimmung der Oberfläche einer Kugel wendet Bhāskara folgendes Näherungsverfahren an (GABh III: 95.15–26):

atha bālāvabodhārthe golasyopari darśayet | bhūgolam mṛnnamayā dāru-mayaṁ vā kṛtvā taṁ cakrakalāparidhiṁ prakalpya 21600 tasya mastake binduṁ kṛtvā tasmād bindor golaṣaṅṅavati bhāgeṇa śaradevidasrasaṁkhyena (225) dhanūrūpeṇaiva vṛttarekhāṁ utpādayet | punas tasmād eva bindos tenaiva dviguṇasūtrenāṇyām triguṇenāṇyām evaṁ caturviṁśati-guṇam yāvac caturviṁśativṛttāni bhavanti | eṣāṁ vṛttānāṁ śaranetra-bāhava (225) ityādīni jyārdhāni syuḥ | tebhyo 'nupātād vṛttapramāṇāni | tatra tāvad antyavṛttasya mānaṁ cakrakalāḥ 21600 | tasya ryāsārdhe trijyā (3438) | jyārdhāni cakrakalāguṇāni trijyābhaktāni vṛttamānāni jāyante | dvayor-dvayor vṛttayor madhya ekaikaṁ valayākāraṁ kṣetram | tāni caturviṁśatiḥ | bahuḥpakṣe bahūni syuḥ | tatra mahad adhoṛttam bhūmim uparitalaṁ laghu mukhaṁ śaradevidasramitaṁ lambaṁ prakalpya lambaguṇam kumukhayogārdham ity evaṁ prthak-prthak phalāni | teṣāṁ phalānāṁ yogo golārdhapṛsthaphalam | taddviguṇam sakalagolapṛsthaphalam | tadvyāsaparidhighātātulyam eva syāt ||

‘Nun möchte er zum Zwecke der Erläuterung für Kinder hinsichtlich der Kugel eine Unterweisung geben. Nachdem man die Erdkugel aus Lehm oder Holz gemacht, für den Umfang in Kreisminuten 21.600 gewählt und auf dieser einen Punkt markiert hat, erzeugt man einen Kreis mit einer Bogenlänge mit der [Maß-]Zahl 225[. d. h.] 1/96 [des Umfangs] der Kugel, um diesen Punkt. Um eben

¹⁶ Wegen (13a).

¹⁷ Da $\frac{R \sin \beta}{\beta} \rightarrow 1$ wegen (13b).

diesen Punkt mit eben dem zweifachen Faden noch einen anderen [Kreis], mit dem dreifachen Faden einen anderen, bis zum 24-fachen. Es ergeben sich 24 Kreise. Bei diesen Kreisen mögen 225 usw. die Halbsehnenn sein. Aufgrund dieser [Halbsehnenn] ergeben sich nacheinander die Ausmaße der Kreise. Dabei beträgt das Ausmaß des letzten Kreises 21.600 Kreisminuten. Für dessen Halbmesser ergeben sich 3438 [Minuten]. Die Halbsehnenn, multipliziert mit den Kreisminuten und geteilt durch den Radius ergeben die Umfänge der Kreise. Zwischen je zwei Kreisen ist jeweils eine Fläche, die die Form eines Ringes hat. Dies sind 24. Wenn man von mehr Sehnenn ausgeht, sind es mehr. Dabei wählt man den großen unteren Kreis als Grundseite, die obere Begrenzung als kurze gegenüberliegende Seite und die Senkrechte so, daß sie 225 mißt. [Nach der Regel] "Halbe Summe von Grundseite und gegenüberliegender Seite multipliziert mit der Senkrechten" [ergeben sich] jeweils die Resultate. Die Summe dieser Ergebnisse ist das Ergebnis [der Bestimmung] der Oberfläche der halben Kugel. Das multipliziert mit 2 ergibt die Oberfläche der ganzen Kugel. Das ist gleich dem Produkt von Durchmesser und Umfang.

Man wählt also auf einer Kugel mit dem Radius 3438' ($\approx \frac{360}{2\pi} \cdot 60'$) einen Punkt und markiert im Bogenabstand von 225' um diesen Punkt 24 Kreise auf der Kugel (vgl. Abb. 7). Der größte Kreis teilt die Kugel in 2 Hälften.

Um Bhāskaras Darstellung anschaulicher zu gestalten, denken wir uns die Kugel als aus Papier bestehende Hohlkugel, so daß man sie entlang der aufgezeichneten Kreise zerschneiden kann. Aus einer der beiden Kugelhälften entstehen dadurch 23 Ringe und eine Kappe (das 'Dach' der Hohlkugel). Die Ringe dürfen als so schmal gelten, daß sie, durchtrennt und entrollt, trapezförmige Flächenstücke darstellen (vgl. Abb. 8). Die Höhe eines solchen Trapezes hat eine Länge von $\approx 225'$, während die Längsseiten $2\pi J_k$ bzw. $2\pi J_{k+1}$ messen, wobei J_k und J_{k+1} die Radien zweier benachbarter Kreise sind, die den ursprünglichen Ring begrenzen.¹⁸ Die Flächenstücke, aus denen sich die Halbkugel auf diese Weise zusammensetzt, bezeichne ich — so wie SENGUPTA — mit A_1 (die Kappe), ..., A_{24} (der letzte Ring).

Die Oberfläche der Kappe ist ungefähr so groß wie die Fläche eines Kreises mit dem Radius $J_1 = 225'$, so daß $A_1 = J_1^2\pi$. Zur Berechnung von A_1, \dots, A_{24} entnimmt man einer indischen Sinustafel die Werte für

¹⁸ Als groben (*sthāla*-) Näherungswert für π wählt Bhāskara $\frac{22}{7}$. Unter den in der indischen Mathematik verwendeten Näherungswerten für π , über die ELFERING einen Überblick gibt (1975: 84f.), sticht besonders der bis auf 11 Dezimalstellen genaue Wert 3,14159265359 hervor, den Mādhava mit Hilfe der von ihm entdeckten Leibniz-Reihe ermittelte (vgl. PINGREE 1985: 25f.).

J_1, \dots, J_{2l} und setzt sie in die Formel für den Flächeninhalt eines Trapezes ein: $A_2 = \frac{(2\pi J_1 + 2\pi J_2) \cdot 225}{2} = 225 \cdot 2\pi \cdot \frac{J_1 + J_2}{2}$,
 $A_3 = 225 \cdot 2\pi \cdot \frac{J_2 + J_3}{2}, \dots, A_{24} = 225 \cdot 2\pi \cdot \frac{J_{23} + J_{24}}{2}$.

Da A_1 durch $225 \cdot 2\pi \cdot \frac{J_1}{2}$ ausdrückbar ist, kann man wie SENGUPTA noch einen Schritt weitergehen als Bhāskara und die Summe der Flächenstücke A_1, \dots, A_{24} folgendermaßen darstellen:

$$(15) A_1 + \dots + A_{24} = 225 \cdot 2\pi \cdot \left(J_1 + \dots + J_{23} + \frac{1}{2} J_{24} \right).$$

Der Näherungswert für die Kugeloberfläche, den man auf diese Weise erhält, führt Bhāskara zu einer Formel, die das exakte Ergebnis liefert: *tad* (i. e. *golaprasthaphalam*) *vyāsaparidhghātātulyam* 'Das (i. e. das Ergebnis [der Bestimmung] der Kugeloberfläche) ist gleich dem Durchmesser multipliziert mit dem Umfang (d. h. mit dem Umfang eines Kreises, dessen Durchmesser gleich dem der Kugel ist)'. Wenn r der Radius der Kugel ist, beträgt demnach die Oberfläche $2r \cdot 2\pi r = 4\pi r^2$.

Um nun dieses Ergebnis — ausgehend von Bhāskaras Näherungsverfahren — zu beweisen, bedarf es Methoden der modernen Analysis, die ihm noch nicht zur Verfügung standen. Ähnlich wie Bhāskara zerlegen wir die Oberfläche der Halbkugel näherungsweise in $n-1$ Trapeze und eine Kreisscheibe. Da die Höhe eines solchen Trapezes ungefähr so lang ist wie der n -te Teil des Umfangs des Viertelkreises, also $\frac{5400}{n}$, kann man in Anlehnung an (15) die Oberfläche der Halbkugel folgendermaßen ausdrücken:

$$(16) \frac{5400}{n} \cdot 2\pi \cdot \left(J_1 + \dots + J_{n-1} + \frac{1}{2} J_n \right).$$

Die Oberflächenbestimmung führt zum exakten Ergebnis, wenn man den Grenzwert für $n \rightarrow \infty$ bildet:

$$\lim_{n \rightarrow \infty} \left(\left(\sum_{k=1}^n \frac{5400}{n} 2\pi J_k \right) + \frac{5400}{n} 2\pi \frac{1}{2} J_n \right) =$$

$$(17) \lim_{n \rightarrow \infty} \sum_{k=1}^n \frac{5400}{n} 2\pi J_k.$$

Der Kürze halber verwende ich im folgenden die Symbole 'sin' und 'cos' im Sinne von 'sin_b' und 'cos_b', sodaß die J_k 's in (17) folgendermaßen ausgedrückt werden können:

$$(18) J_k = \frac{360 \cdot 60}{\underset{\approx 3438}{2\pi}} \sin \left(\frac{k}{n} \cdot \frac{\pi}{2} \right).$$

Durch Einsetzen in (17) ergibt sich der Grenzwert

$$(19) \lim_{n \rightarrow \infty} \sum_{k=1}^n 5400 \cdot 360 \cdot 60 \cdot \frac{1}{n} \sin\left(\frac{k}{n} \cdot \frac{\pi}{2}\right),$$

dessen Bestimmung dadurch erschwert wird, daß die Variable n sowohl in den Summanden als auch im Summationsindex vorkommt. Wir lassen den Faktor $5400 \cdot 360 \cdot 60$ zunächst außer acht und ermitteln

$$(19^*) \lim_{n \rightarrow \infty} \sum_{k=1}^n \frac{1}{n} \sin\left(\frac{k}{n} \cdot \frac{\pi}{2}\right)$$

mit Hilfe der folgenden Spezialfassung der Eulerschen Summenformel: Sei f auf $[0, \infty)$ stetig differenzierbar, dann gilt $f(0) + f(1) + \dots + f(n) =$

$$\int_0^n f(x) dx + \frac{f(0) + f(n)}{2} + \int_0^n B_1(x) f'(x) dx, \text{ wobei}$$

$$B_1(x) = x - \frac{1}{2} \text{ für } 0 \leq x < 1 \text{ und } B_1(x+k) = B_1(x) \forall k \in \mathbb{Z} \text{ (vgl. Abb. 9).}$$

Setzen wir nun $f(x) = \frac{1}{n} \sin\left(\frac{x}{n} \cdot \frac{\pi}{2}\right)$, so ergibt sich:

$$\sum_{k=1}^n \frac{1}{n} \sin\left(\frac{k}{n} \cdot \frac{\pi}{2}\right) = \underbrace{f(0)}_{=0} + \dots + f(n) =$$

$$\int_0^n \frac{1}{n} \sin\left(\frac{x}{n} \cdot \frac{\pi}{2}\right) dx + \frac{f(0) + f(n)}{2} + \int_0^n B_1(x) \underbrace{\frac{1}{n} \sin'\left(\frac{x}{n} \cdot \frac{\pi}{2}\right)}_{= \cos\left(\frac{x}{n} \cdot \frac{\pi}{2}\right) \cdot \frac{\pi}{2n}} dx$$

$$= \underbrace{-\frac{1}{n} \cos\left(x \cdot \frac{\pi}{2n}\right) \cdot \frac{2n}{\pi} \Big|_0^n}_{\substack{\leq \frac{1}{n} \\ \xrightarrow{n \rightarrow \infty} 0}} + \frac{1}{2n} + \underbrace{\frac{\pi}{2n^2} \int_0^n B_1(x) \cos\left(\frac{x}{n} \cdot \frac{\pi}{2}\right) dx}_{\substack{\leq \frac{\pi}{2n^2} \int_0^n |B_1(x)| \cos\left(\frac{x}{n} \cdot \frac{\pi}{2}\right) dx \\ \leq \frac{\pi}{2n^2} \int_0^n |B_1(x)| \underbrace{\left|\cos\left(\frac{x}{n} \cdot \frac{\pi}{2}\right)\right|}_{\leq 1} dx \\ \leq \frac{\pi}{4n^2} \int_0^n 1 dx = \frac{\pi}{4n} \xrightarrow{n \rightarrow \infty} 0}}$$

$$\Rightarrow 5400 \cdot 360 \cdot 60 \cdot \lim_{n \rightarrow \infty} \sum_{k=1}^n \frac{1}{n} \sin\left(\frac{k}{n} \cdot \frac{\pi}{2}\right) = \underbrace{5400}_{=\frac{1}{4} 2\pi r} \cdot \underbrace{360 \cdot 60}_{=2\pi r} \cdot \frac{2}{\pi}$$

$= 2\pi r^2$, die halbe Kugeloberfläche.

Literatur

- BAG 1979 A. K. BAG, *Mathematics in Ancient and Medieval India*. [Chowkhamba Oriental Research Studies 16]. Varanasi - Delhi 1979.
- BOSE 1989 D. M. BOSE (ed.), *A Concise History of Science in India*. Delhi 1989.
- BS *Brahmasphuṭasiddhānta*, ed. A. R. SHARMA, Delhi 1968.
- (CHATTERJEE 1970 B. CHATTERJEE (ed. & tr.), *The Khaṇḍakhādya (An Astronomical Treatise) of Brahmagupta with the Commentary of Bhaṭṭotpāla*, Vol. I: Introduction, Translation and Mathematical Notes, Calcutta 1970
- ELFERING 1975 K. ELFERING, *Die Mathematik des Āryabhaṭa I - Text, Übersetzung aus dem Sanskrit und Kommentar*, München 1975.
- GABh *ŚrīmadBhāskarācāryaviracite Siddhāntaśīromanau Golādhyāyaḥ svopajñavāsanābhāṣyena munīśvarāparanāma-Viśvarūpaviracito Marīcibhāṣyena ca samalaṅkṛtaḥ*, ed. KEDĀRADATTA JOŚI, Delhi 1988.
- (GUPTA 1974 R. C. GUPTA, *An Indian Form of Third Order Taylor Series Approximation of the Sine*, *Historica Mathematica* 1 (1974) 287-289.
- PINGREE 1985 D. PINGREE, *Power Series in Medieval Indian Trigonometry*, In: *Proceedings of the South Asia Seminar II* (1981-1982), Philadelphia 1985, p. 25-30.
- SARASVATI 1979 T. A. SARASVATI AMMA, *Geometry in Ancient and Medieval India*, Delhi 1979.
- SARMA 1972 K. V. SARMA, *A History of the Kerala School of Hindu Astronomy (in Perspective)*, [Vishveshvaranand Indological Series 55], Hoshiarpur 1972.
- SENGUPTA 1932 P. C. SENGUPTA, *Infinitesimal Calculus in Indian Mathematics — Its Origin and Development*, *Journal of the Department of Letters, University of Calcutta* 22 (1932) 1-17.
- SiŚ *The Siddhānta Śīromani. A Treatise on Astronomy by Bhāskarācārya, with his own exposition the Vāsanābhāṣya* ed. BĀPĀ DEVA ŚĀSTRĪ, [The Kāshi Sanskrit Series 72], Benares 1929.
- STAAL 1995 J. F. STAAL, *The Sanskrit of Science*, *JIP* 23 (1995) 73-127.

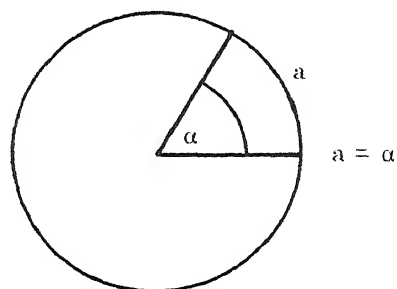


Abb. 1

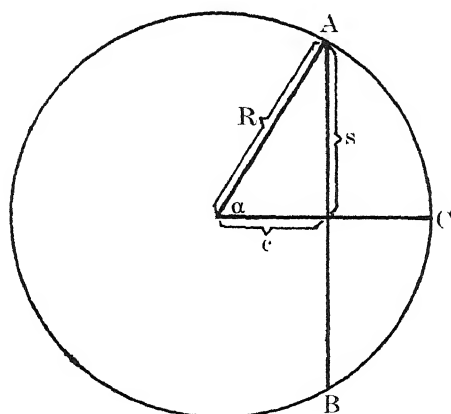
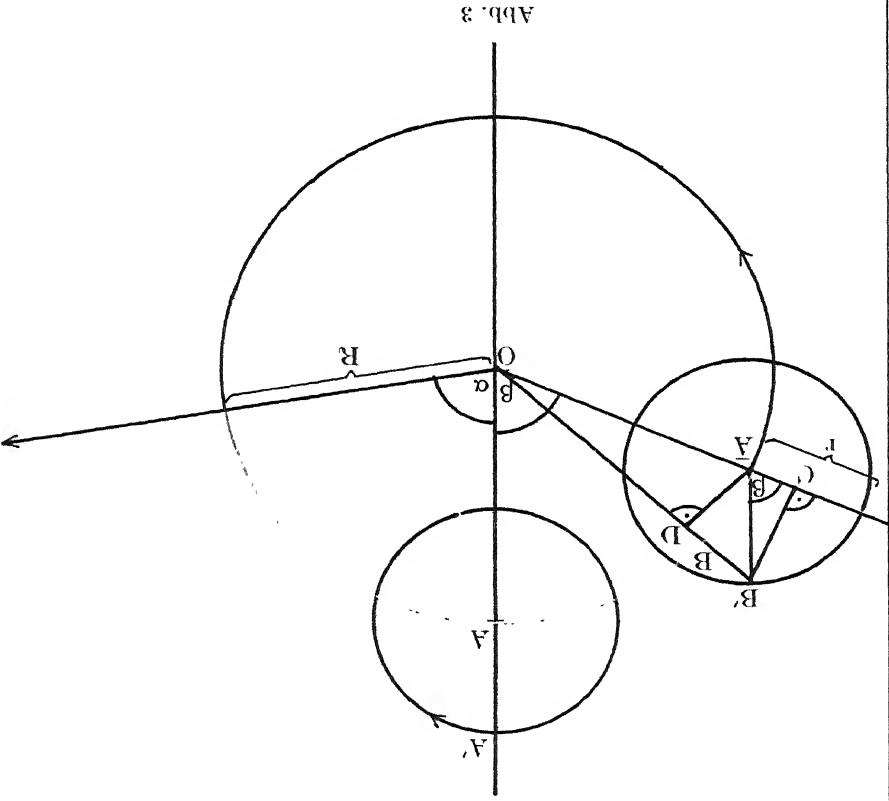


Abb. 2



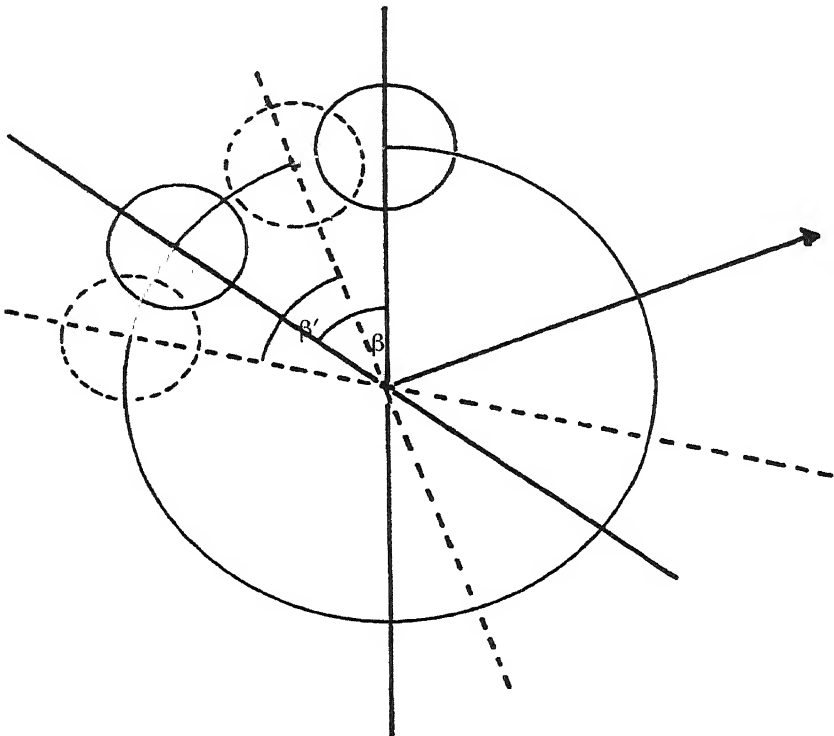


Abb. 4

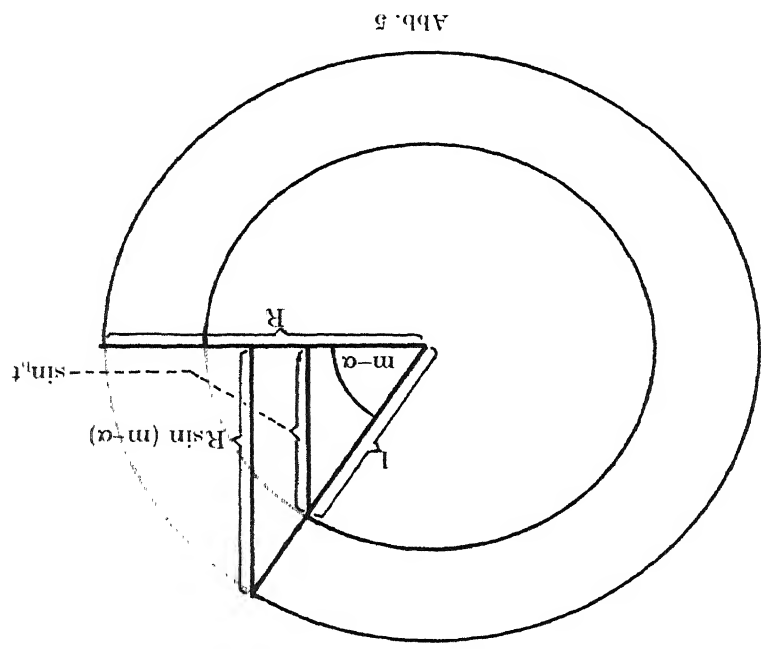


Abb. 5

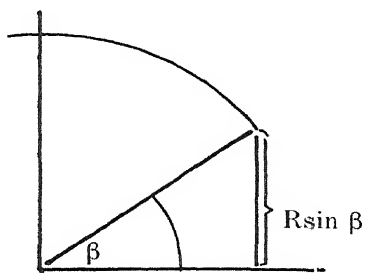
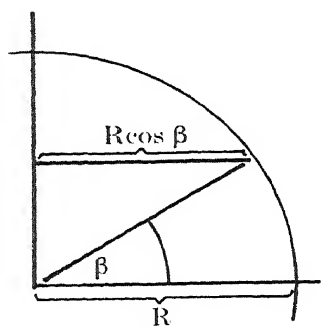


Abb. 6

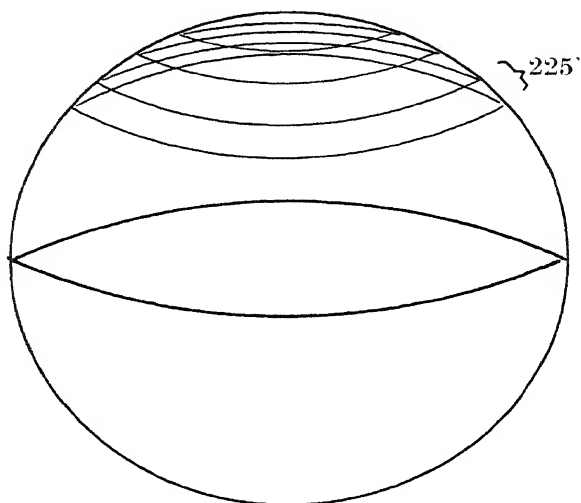


Abb. 7

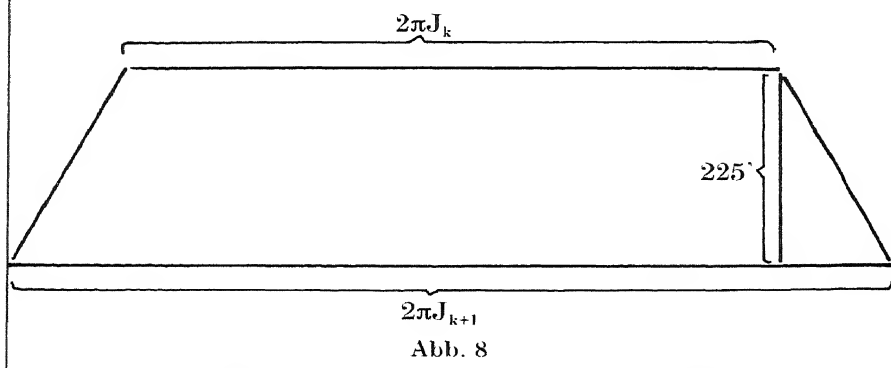


Abb. 8

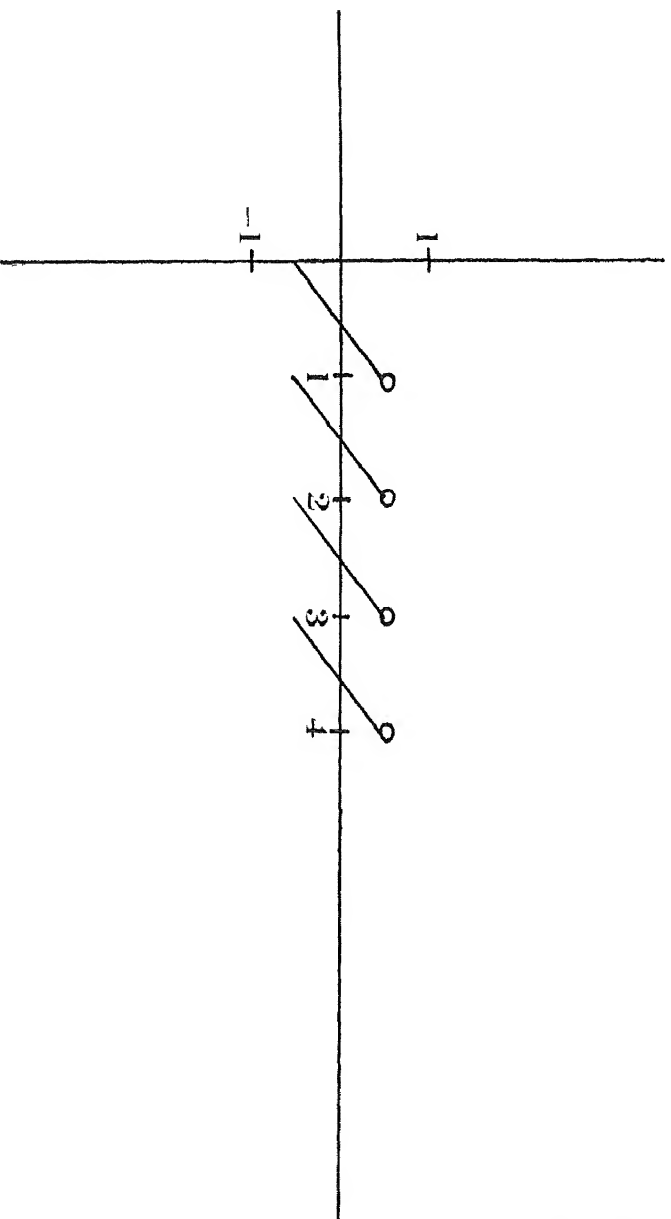


Abb. 9

ARCHIV FÜR INDISCHE PHILOSOPHIE

LA MĀṆḌŪKYA-UPANIṢAD ET L'ĀGAMAŚĀSTRA

Concordances externes et citations

*Par Christian Bouy. Paris**

La Māṇḍūkya-Upaniṣad¹ a connu une fortune étonnante: les Brahmasūtra n'y font apparemment nulle part allusion: ignorée par Śaṅkara, l'auteur d'un commentaire sur ces *sūtra*, qui ne s'y est – semble-t-il – jamais référé², cette Upaniṣad est présentée, un millénaire plus tard, comme la première de toutes en importance dans la Mukti-

* La présentation de cet article doit beaucoup au talent du Dr. Ch. H. Werba qui a accompli sa tâche avec tout le soin qu'on lui connaît. Qu'il trouve ici l'expression de mes plus vifs remerciements.

¹ Principales traductions dans une langue européenne (sélection): ANQUETIL-DUPERRON, *Oupnek'hat* (Tomus II. Argentorati [Strasbourg] 1802, p. 266–270); A. WEBER, *Indische Studien* (Bd. II. Berlin 1853, p. 100–109 [Mandouk]); E. RÖER, *The Taittiriya, [...] Muṇḍaka and Māṇḍukya Upanishads* ([*Bibliotheca Indica*]. Calcutta 1853); H. BAYNES, *The Mandukya Upanishad* (*IndA* 26 [1897] 169–176); R. E. HUME, *The Thirteen Principal Upanishads* (Madras 1965, p. 391–393); T. M. P. MAHADEVAN, *The Upanishads* (Madras 1940, p. 116–122); S. RADHAKRISHNAN, *The Principal Upanishads* (London 1953, p. 693–705). — Si l'on en juge d'après différents catalogues de bibliothèques londoniennes et plusieurs bibliographies spécialisées, notamment RENOU 1931 et DANDEKAR 1946–1985, depuis plus d'un siècle, le texte de la Māṇḍūkya – seul ou avec d'autres textes upaniṣadiques – a été publié aux quatre coins de l'Inde à maintes reprises, en caractères *devanāgarī* et dans diverses écritures locales, assez souvent avec les «*kārikā*» de Gauḍapāda, parfois aussi avec le commentaire attribué à Śaṅkara. Bon nombre de ces publications comprenaient en outre un commentaire ou une traduction dans une langue vernaculaire. On renvoie le lecteur aux bibliographies de L. RENOUE et de R. N. DANDEKAR précitées, ainsi qu'à POTTER 1983 (s. v. Gauḍapāda, Māṇḍūkyakārikās, p. 101 sq.).

² Je partage, sur ce point, l'avis de MAYEDA (1967: 81) notamment, un bon spécialiste de l'œuvre de Śaṅkara. — Sur la chronologie des ouvrages de Śaṅkara, voir l'essai, très intéressant, de HACKER 1968.

kā-Upaniṣad³, laquelle donne la liste des «cent huit Upaniṣads» et rattache chacune d'entre elles à l'un des Vedas.

La Māṇḍūkya, contrairement à d'autres Upaniṣads anciennes, n'a probablement jamais été partie intégrante d'un texte védique. Elle se compose de douze passages en prose. Son existence est attestée pour la première fois, de façon sûre, par Sureśvara dans son explication du Brhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya de Śaṅkara: Sureśvara y cite en effet un fragment du verset 6 (*esa 'ntaryāmy eṣa yoniḥ sarvasya prabharā-pyagau*) en l'attribuant à la *māṇḍūkeyaśruti*⁴.

C'est sur ces douze passages en prose que s'appuie l'ouvrage en quatre chapitres de Gaudapāda⁵. Ils en font même partie intégrante

³ MukT 1.1.26-27b. *iyam kairalyamuktis tu kenopāyena sidhyati mān-ḍūkyaṃ kam evālaṃ mumukṣāṇāṃ vimuktaye || tathāpy asiddham cej jñānam daśopaniṣadaṃ paṭha*.

⁴ BĀUBhV III 8.26.

⁵ On s'est référé ici, pour l'Āgamasāstra (ĀŚ) de Gaudapāda, le commentaire attribué à Śaṅkara et la glose (*tīkā*) d'Ānandagiri, à l'édition parue dans l'Ānandāśrama Sanskrit Series 10 (Poona 1900). — Principales traductions de l'ĀŚ dans une langue européenne: M. N. DVIVEDI, *The Māṇḍūkyaopaniṣad with Gaudapāda's Kārikās and the Bhāṣya of Śaṅkara* (Bombay 1894); P. DEUSSEN, *Sechzig Upanishads des Veda* (Leipzig 1905, p. 573-604); Id., *Sixty Upaniṣads of the Veda*, transl. from German by V. M. BEDEKAR and G. B. PALSULE (Vol. II, Delhi 1980, p. 605-637); BHATTACHARYA 1943; E. LESIMPLE, *Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gaudapāda* (Paris 1944); R. D. KARMARKAR, *Gaudapāda-Kārikā* (Poona 1953); GAMBHĪRĀNANDA, *Eight Upaniṣads, with the Commentary of Śaṅkarācārya* (Vol. II, Calcutta 1973, p. 173-404); WOOD 1992 (p. 1-36). — Les études les plus importantes sur cet ouvrage sont dues à: BHATTACHARYA 1943 (intr., p. xxxi-cxvi, et *passim*); T. M. P. MAHADEVAN, *Gaudapāda: A Study in Early Advaita* (Madras 1952); R. D. KARMARKAR, op. cit. (intr., notes, p. i-iii, 57-146); CONIO 1971; VETTER 1978; K. H. POTTER, *Was Gaudapāda an Idealist?* (in: *Sanskrit and Indian Studies, Essays in Honour of Daniel H. H. Ingalls*, ed. M. NAGATOMI et al. [Studies of Classical India 2], Dordrecht etc. 1980, p. 183-199); C. A. COLE, *Asparśa-Yoga: A Study of Gaudapāda's Māṇḍūkya Kārikā* (Delhi 1982); WOOD 1992; W. SLAJE, *Die Angst der Yogis vor der Versenkung* (WZKS 38 [1994] 273-291); R. KING, *Early Advaita Vedānta: The Date and Authorship of the Gaudapādīyakārikā* (IJ 38 [1995] 317-355 [cet article ne s'appuie pas sur des données nouvelles, mais il est, dans l'ensemble, bien documenté, solide, et fourmille d'idées et de questions intéressantes; on ne peut néanmoins souscrire à tout si l'on tient compte des données, parfois inédites, rassemblées ici]). — On ne manquera pas de se reporter à LINDTNER 1985. On lira encore avec profit les différents articles de B. N. KRISHNAMURTI SARMA (Review of Philosophy and Religion 2 [1931] 35-56, 3 [1932] 45-55 & 4 [1933] 174-195; The Poona Orientalist 1.2 [1936] 27-38 & 2.1 [1937] 20-30, BhV 17.3-4 [1957] 96-121) et ceux de A. VENKATASUBBIAH (IndA 62 [1933] 181-193; IHQ 11 [1935] 783-790; The Poona Orientalist 1.1 [1936] 7-18 & 1.2 [1936] 2-12).

selon l'auteur – traditionnellement, Śaṅkara – du plus ancien commentaire sur l'ouvrage de Gauḍapāda (ĀŚV Intr., p. 5): *vedāntārthasāra-saṃgrahabhūtam idaṃ prakaraṇacatuṣṭayam om ity etad akṣaram ityādy ārabhyate*⁶.

Ses sept premiers versets se retrouvent les uns à la suite des autres, presque mot pour mot (seul le septième verset présente quelques variantes, au demeurant minimales), dans la quatrième *upaniṣad* de la Nṛsiṃhapūrvatāpanīya. La Nṛsiṃhapūrvatāpanīya, quant à elle, occupe la place de cinq Upaniṣads dans le recueil de «cinquante-deux Upaniṣads ātharvaṇiques» découvert par COLEBROOKE: elle figure, sous le titre Pañcatāpinī, dans la liste de «vingt-huit Upaniṣads du Brahmadeva» transmise par le Āraṇavyūha, l'un des Suppléments (*pariśiṣṭa*) – le XLIX^e – de l'Atharvaveda⁷. Sa date de rédaction se situe sans doute dans la seconde moitié du premier millénaire de notre ère. Il paraît assez probable qu'elle est postérieure à la Māṇḍūkya, mais cela n'est pas formellement établi.

Les sources et la date de l'Āgamaśāstra

Gauḍapāda, pour rédiger son ouvrage, s'est fondé sur un certain nombre de passages de textes védiques et upaniṣadiques, soit en s'y référant (TaiU, BĀU, etc.), soit en les citant (BĀU en particulier) ou en les recopiant (KāU, ChU; TaiĀ ou VājS), soit encore en s'en inspirant (ŚB X 5,2,20⁸). Il a fait siennes des thèses plus anciennes (ĀŚ II 1 et 5) et a exposé sa position vedāntique (ĀŚ II 12 sq. & 35) où l'*ātman* tient une place centrale et où le monde n'a pas plus de réalité qu'un rêve ou une magie (ĀŚ II 31). On peut se demander si, outre quelques réminiscences du Mahābhārata (MBh) et de la Bhagavadgītā (BhG), Gauḍapāda n'a pas été influencé par le Paramārthasāra (PAS) attribué à Ādiśeṣa et s'il n'a pas emprunté certains passages à la Bṛhad-yogiyājñavalkyaśmṛti (BYYājñSm) et aux Viṣṇudharma (VDh).

Le PAS est un ouvrage vedāntique manifestement ancien⁹. Il est antérieur à Abhinavagupta (*circa* 1000), qui s'en est inspiré pour com-

⁶ «It is strange but true that the commentator of the Gauḍapādīyakārikā keeps totally silent about the Māṇḍūkyaopaniṣad, even while commenting on its twelve prose sentences. Of course he has to cite it to interpret it, but he does so as if it were a part of the Gauḍapādīyakārikā», remarque MAYEDA (1967: 82).

⁷ Voir BOUY 1990: 83–85 avec n. 43 & 50.

⁸ Sur l'importance de ŚB X 5,2, voir BOUY 1994: 42–43 et 1995: 69 & 73 sq.

⁹ Sur cet ouvrage et ses concordances avec l'ĀŚ, voir BHATTACHARYA 1943: lxxix–lxxxv et MAHADEVAN 1975: 16–22.

poser un ouvrage de même titre¹⁰ et qui en cite un *śloka* dans son commentaire sur la BhG¹¹, et à Utpalācārya (X^e siècle), qui fait appel à son autorité (śl. 66) dans l'introduction de son commentaire sur les Spandakārikā de Vasugupta¹². La Yuktidīpikā (YD) – un commentaire anonyme sur les Sāṅkhyakārikā d'Īśvarakṛṣṇa –, qui a été composée entre le VI^e et le IX^e siècle environ¹³, cite un *śloka* que l'on retrouve dans le PAS (śl. 83)¹⁴. FRAUWALLNER (1953: 287) n'a pas hésité, pour sa part, à situer la rédaction de la YD vers 550 de notre ère. Si l'on accepte cette date et si l'on admet que l'auteur anonyme de la YD a cité un *śloka* du PAS, on peut supposer que le PAS est antérieur à 550 de notre ère environ.

Plusieurs *śloka* de l'ouvrage de Gauḍapāda (ĀŚ I 1–6 et 24c-29) se retrouvent dans le chapitre II (intitulé *omkāraṇirṇaya*) de la BYYājñSm, le plus souvent mot pour mot ou avec quelques variantes minimales (particules, ordre des termes, très proche synonyme, etc.). La confrontation attentive des *śloka* concordants de ces deux ouvrages permet de penser que ceux de BYYājñSm II sont plus anciens et que certains d'entre eux ont été manifestement soit partiellement corrigés (śl. 143b, 144d et 146b) ou remaniés (notamment śl. 95a, 96a-b, 142c-d, 144a-b et 145a-b), soit résumés (śl. 139 et 141c-d). On ne peut toutefois pas en déduire que l'ouvrage de Gauḍapāda doit les *śloka* en question à la BYYājñSm dans la mesure où l'hypothèse d'une source commune ne peut être écartée. Mais il est clair que Gauḍapāda a emprunté ces *śloka* à un ouvrage plus ancien. La BYYājñSm est un ouvrage antérieur au Yājñavalkīyadharmasāstranibandha d'Aparārka (XII^e siècle) et à l'explication du Yogabhāṣya par Vācaspati Miśra (IX^e ou X^e siècle), lequel mentionne la BYYājñSm («Yogiyājñaval-kyasmṛti») et en cite un hémistiché¹⁵.

¹⁰ Voir SILBURN 1957: 19–20 et les śl. 2–3 du Paramārthasāra d'Abhinavagupta (ib., p. 57).

¹¹ GAS VIII 5–6: [...] | *na cābhyupagamo 'tra yuktaḥ* | *pramāṇabhūtaśrutitirodhāt* | *asti hi 'c[itation]' iti* [PAS 81] | 'c' *iti* [= LYV VI 13.105a-b & 106a-b, avec quelques légères variantes]. — On notera qu'Utpalācārya cite LYV III 4.5 en se référant au «Mokṣadharmā» (SP I [p. 7]: *mokṣadharmeṣu* – 'c' *iti* [avec *°bhāṣitam* (!) pour *°dūṣitam*]).

¹² SP intr. (p. 3): *paramārthasāre ca* – 'c' *iti* (avec *cintāmaṇir iva* pour *°manivat*).

¹³ «Broadly speaking the only statement to which we can commit ourselves is that the YD was written after Dignāga and before Vācaspati», écrit R. CH. PANDEYA dans l'introduction de son édition de la YD (p. xviii).

¹⁴ YD I 2 (p. 21): *uktaṃ ca* – 'c' (avec *pataty eva* pour *kṣītau patati*).

¹⁵ Voir BOUY 1994: 77–78n. 335.

Les VDh¹⁶ (ch. XCVI et C) et l'ĀŚ ont entre eux plusieurs passages identiques ou très voisins¹⁷. Il semble peu probable qu'ils doivent ces passages concordants à l'ouvrage de Gauḍapāda, ce qui conduit à supposer que Gauḍapāda a emprunté plusieurs passages soit aux VDh, soit à une source commune¹⁸. Les VDh présupposent différents ouvrages¹⁹, dont la BhG à laquelle ils se réfèrent²⁰ et empruntent quelques *śloka*²¹. On a là incontestablement un traité ancien, dont le *terminus a quo* peut être fixé au III^e siècle de notre ère²². Le texte actuel des VDh remonte à l'an 1000 environ au plus tôt: plusieurs manuscrits utilisés par R. GRÜNENDAHL pour son édition ont en effet été copiés au XI^e siècle²³.

Si les trois premiers chapitres de l'ouvrage de Gauḍapāda s'appuient principalement sur des sources brāhmaṇiques, il n'en va pas de même pour le quatrième chapitre (intitulé *alātaśānti*, «Le repos du brandon ardent»). Pour autant que l'on privilégie la thèse de l'unité de l'ĀŚ, tout se passe comme si Gauḍapāda avait éprouvé le besoin de terminer son ouvrage par une apologie des doctrines vedāntiques qu'il professait, notamment celle de la «non-naissance» (*ajāti*) du *brahman* ou de l'*ātman*, en s'appuyant sur les sources non vedāntiques – polémiques ou non –, principalement bouddhiques, qui faisaient autorité à son époque. Tout ce qui pouvait conforter sa propre position semble avoir été mis à contribution²⁴. Gauḍapāda s'est appuyé en particulier

¹⁶ Sur ce traité, voir HAZRA 1958: 118–155, KANE 1962: 873–876 et les introductions de l'édition de R. GRÜNENDAHL (3 vol. Wiesbaden 1983–1989). Les VDh se présentent sous la forme d'un dialogue entre Śaunaka et le roi Śatānka. De nombreux dialogues secondaires, qui occupent la plus grande partie de l'ouvrage, y trouvent place.

¹⁷ Comparer VDh XCVI 19a-b, 24c-d (et 24a-b) & 26 et C 31a-b avec ĀŚ III 18a-b, I 17c-d (et 17a-b) et III 31 & 36a-b.

¹⁸ Cette hypothèse, dans le cas présent, comme dans le cas de la BY-YājñSm, ne peut être exclue.

¹⁹ Voir HAZRA 1958: 143.

²⁰ VDh XXXV 17 (cf. BhG XI 32).

²¹ VDh II 67 (= BhG IX 34), LXVI 32–33 (= IV 7–8) et XCIV 16–19 (= XIII 13–14 et 16–17).

²² Voir R. GRÜNENDAHL dans l'introduction de son édition des VDh, vol. I, p. 72.

²³ Yāmuna (2^e moitié du X^e siècle et début du XI^e s.) semble avoir cité les VDh à deux reprises dans son Āgamaprāmāṇya. Il écrit en effet (ĀP 46 [p. 23]): *api ca bhavatu bhagavān vāsudeva evaupanīśadaḥ puruṣaḥ | atha ca sa katham iva śrutiparipanthīlantram etat pranayetety utprekṣyeta ya evam āha śrutismṛit mamaivājñā iti* (≈ *śrutih smṛtir mamaivājñā* [VDh LXXIV 30a]) *tataś ca*, et (ĀP 136 [p. 77]): *tathā ca bhagavān śaunakaḥ 'c' iti* (= VDh LXXXIX 33c).

²⁴ «Le fait que le Madhyamaka fut démarqué et utilisé par Gauḍapāda à la grande gloire et au perfectionnement du semi-monisme des Upanishads et

sur le Madhyamakāśāstra de Nāgārjuna et sur différents passages d'ouvrages de la littérature du Mahāyāna (Madhyāntavibhāga, Ratnameghasūtra, etc.), passages qu'il a probablement connu, pour la plupart, par l'intermédiaire de commentaires où ils étaient cités.

On a cru pouvoir écrire que les «Māṇḍūkyakārikā» de Gauḍapāda étaient antérieures à Bhāvaviveka (qui les cite) et postérieures à Vasubandhu, l'auteur notamment des Triṃśikāvijñaptikārikā. On en a conclu que Gauḍapāda avait vécu vers 500 de notre ère²⁵. On s'est fondé sur le fait que Bhāvaviveka, ou Bhavya (entre 500 et 570 environ²⁶), dans le chapitre VIII de son Madhyamakahrdaya qui traite des conceptions vedāntiques de son temps, citait un śloka (12 [= MH VIII 13])²⁷ que l'on a identifié à Āś III 5²⁸. On doit cependant convenir que ces deux śloka, qui transmettent le même enseignement, n'ont entre eux aucun pāda exactement identique, ce qui ne s'explique pas si l'on admet que Bhavya citait l'ouvrage de Gauḍapāda. Bhavya aurait-il recopié Āś III 5 avec quelque liberté, il n'en reste pas moins que le Vedānta qu'il expose et critique dans son Madhyamakahrdaya²⁹ ne correspond pas à celui de Gauḍapāda, et même s'y oppose sur des points fondamentaux, la «non-naissance» de l'ātman³⁰ notamment. On est ainsi amené à supposer que les deux śloka en question ont leur source dans un ouvrage vedāntique antérieur, voire dans deux ouvrages différents. On doit rappeler ici que l'emploi de l'exemple de l'espace-éther (ākāśa) ou du ciel (nabhas) pour illustrer des conceptions relatives à l'ātman est attesté dans la littérature hindoue ancienne³¹.

des Brahmasūtras, mérite assurément d'être remarqué. Gauḍapāda montre comment un croyant en l'Absolu, lisant Nāgārjuna, y prend son bien», écrit LA VALLEE POUSSIN (1932: 35). Voir aussi PUROHIT 1937: 374-375.

²⁵ CONIO 1971: 215. Voir aussi VETTER 1978: 95n. 1 et POTTER 1981: 103.

²⁶ Voir KAHYAMA 1968: 199-200 et RUEGG 1981: 61 (avec un point d'interrogation)

²⁷ ghaṭākāśe yathāikasmīn rajodhūmādibhir yute | tadvattā na hi sarveṣāṃ sukhāder na tathātmanah || (voir GOKHALE 1958: 175 et NAKAMURA 1983: 185).

²⁸ yathāikasmīn ghaṭākāśe rajodhūmādibhir yute | na sarve sampratyujyante tadva jīrāḥ sukhādibhiḥ ||. Toutes les éditions que j'ai consultées lisent ainsi; en outre, l'apparat critique des éditions de l'Ānandāśrama Sanskrit Series et de BHATTACHARYA (1943: 234) ne mentionne aucune variante.

²⁹ Voir NAKAMURA 1983: 184-217 (en particulier p. 213).

³⁰ La théorie vedāntique de la «naissance [réelle]» (jāti, janman) de l'ātman a été réfutée par Gauḍapāda lui-même (Āś III 20-28). — Sur le Vedānta de Gauḍapāda, voir en particulier PUROHIT 1937, qui en fait, me semble-t-il, un résumé clair et généralement fidèle.

³¹ Voir BhG XIII 32 (yathā sarvagatam saukṣmyād ākāśam nopalipyate | sarvatrāsthito dehe tathātmā nopalipyate ||). YājñSm III 134 (ākāśam ekaṃ hi yathā ghaṭādiṣu prthag bhavet | tathātmāiko hy anekas ca jalādihāreṣv ivāṃśumān ||) et VP II 16,22 (sītanīlādibhedena yathāikaṃ drśyate nabhaḥ | bhrūntadrśtibhir ātmāpi tathāikaḥ san prthak-prthak ||).

Gauḍapāda s'est-il en partie appuyé sur le *vārttika* d'Uddyotakara (circa 600) au Nyāyabhāṣya IV 1.21 pour rédiger ĀŚ I 7-9 (voir *infra*)? L'inspiration, en tout cas, est voisine.

ĀŚ IV 56a-b³² corrige-t-il un passage du Pramānavārttika³³ de Dharmakīrti (circa 650 [?] ³⁴)?

LINDTNER (1985: 276-278) a découvert que Gauḍapāda avait emprunté ĀŚ IV 24³⁵ à un ouvrage bouddhique. Ce *śloka* apparaît dans deux ouvrages de Bhavya, le Madhyamakahrdaya (V 6) et le Prajñāpradīpa (ch. XXV, app.)³⁶, et dans l'immense Xiān-yáng-shèng-jīào-lùn (skt. **rikhyāpana*) attribué à Asaṅga.

On peut par ailleurs se demander si le fameux (*jñānaṃ*) *naitad buddheṇa bhāṣitam* (ĀŚ IV 99d)³⁷, par lequel Gauḍapāda distingue clairement le Vedānta du bouddhisme sur un point fondamental à la fin du chapitre IV (immédiatement avant une dernière stance propitiatoire), ne constitue pas une réponse à Bhavya qui écrit dans son Madhyamakahrdaya (IV 56a-b)³⁸: *vedānte ca hi yat sūktam tat sarvaṃ buddhabhāṣitam* |.

On a vu que le Vedānta dont parle Bhavya dans son Madhyamakahrdaya est différent du Vedānta, beaucoup plus élaboré, qu'a enseigné Gauḍapāda dans son Āgamaśāstra, lequel rejette des doctrines vedāntiques connues de Bhavya. Tout semble indiquer que l'ouvrage de Gauḍapāda est postérieur à Bhavya. Cet ouvrage est antérieur à Maṇḍana Miśra, à Śāntarākṣita et à Śaṅkara, qui, tous trois, en ont cité un ou plusieurs *śloka*³⁹. Dans l'état actuel des connaissances, on peut penser que l'ĀŚ a été composé entre 550 et 700 environ, voire au VII^e siècle de notre ère si l'on admet que Gauḍapāda s'est inspiré d'un passage du Nyāyavārttika d'Uddyotakara.

Le Gauḍapādīyabhāṣya et sa date

Le Gauḍapādīyabhāṣya (ĀŚV) attribué à Śaṅkara a été glosé par Anubhūtiśvarūpācārya⁴⁰ (XIII^e siècle) et aussi par Ānandagiri (circa

³² *yāvad dhetuphalāveśaḥ saṃsāras tāvad āyataḥ* |.

³³ PV I 220 (voir *infra*).

³⁴ Cf. NAKAMURA 1983: 76f. et STEINKELLNER 1995: 23.

³⁵ *prajñāpteh sanimittatvam anyathā drayanaśataḥ | saṃkleśasyopalabdheś ca paratantrāstitā matā* ||.

³⁶ Voir ECKEL 1985: 52-59.

³⁷ Sur ce passage, voir en particulier KAWADA 1961.

³⁸ Voir GOKHALE 1958: 179.

³⁹ Voir ci-dessous, p. 127-128.

⁴⁰ La glose (*tippana*) d'Anubhūtiśvarūpācārya a été éditée par S. R. KRISHNAMURTHI SASTRI et P. V. SIVARAMA DIKSHITAR, Māṇḍūkyagauḍapādīya, with Śaṅkara Bhāṣya and Anubhūtiśvarūpācārya's Tippanam, Madras 1978.

1300)⁴¹. Son authenticité n'est cependant pas au-dessus de tout soupçon⁴². De bonnes raisons permettent toutefois de penser qu'il ne saurait être postérieur au X^e siècle.

On a vu que les sept premiers passages en prose de la Māṇḍūkya se retrouvent dans la Nṛsiṃhapūrvatāpanīya (NPU). Sur cette dernière, il existe un commentaire (*bhāṣya*) que la tradition attribue aussi à Śaṅkara. Or, l'auteur de ce commentaire explique le passage *om ity etad akṣaram ... prabhavāpyayau hi bhūtānām* (NPU IV 1)⁴³, le plus souvent, en recopiant fidèlement le Gauḍapādīyabhāṣya (*ad* ĀŚ I [= U. I-6 et I 2])⁴⁴ — et ce, jusqu'à la maladresse⁴⁵! L'ĀŚV jouissait donc à son époque d'une certaine renommée et on peut ainsi penser que plusieurs générations le séparent de l'auteur du commentaire sur l'ouvrage de Gauḍapāda. D'un autre côté, selon l'auteur du *bhāṣya* sur la NPU⁴⁶, la «Māṇḍūkya» (ou «Māṇḍūkyopaniṣad»⁴⁷), entre les premiers passages en prose et celui qui a trait au Quatrième état, comprend des *śloka* qui se rapportent aux premiers passages; celui-ci en cite un (I 2). On peut donc aussi supposer que cet auteur estimait — et c'était là, sans doute, une opinion répandue dans son milieu à l'époque où il

⁴¹ Śuddhānanda est mentionné comme étant l'auteur d'une «Gauḍapādībhāṣyaṭīkā» dans A Catalogue of Sanskrit Manuscripts contained in the Private Libraries of Gujarāt [...], fasc. 4, établi sous la direction de G. BÜHLER (Bombay 1873, p. 50 [D. 88]). On peut cependant penser que le ou les colophons du manuscrit examiné ont été lus trop rapidement, ou qu'ils ont été mal recopiés par le copiste, et que c'est Ānandagiri — alias Ānandajñāna — qui est l'auteur de cette *ṭīkā*, dans la mesure où aucun autre manuscrit n'attribue une Gauḍapādīyabhāṣyaṭīkā à Śuddhānanda et que «Śuddhānanda» figure dans les colophons de la *ṭīkā* d'Ānandajñāna comme le maître de ce dernier (*°śuddhānandapūjyapādaśiṣyabhagavadānandajñāna°*). Il ne fait pas de doute que Śuddhānanda, inconnu par ailleurs, était un des maîtres d'Ānandagiri (voir THANGASWAMI 1980: 251 s. v.). Ānandagiri lui rend hommage au début de son explication du Gauḍapādīyabhāṣya (stance 2). — Ānandātman est donné pour l'auteur d'un commentaire sur l'«Āgamaśāstravivarāṇa (Gauḍapāda-bhāṣya)» de Śaṅkarācārya par E. HULTZSCH, Reports on Sanskrit Manuscripts in Southern India (vol. II, Madras 1896, p. 27 [1001]). Je ne sais ce que vaut cette information. Ānandātman ne nous était jusqu'à présent connu, de façon sûre, que comme le maître notamment de Śaṅkarānanda (circa 1300), l'auteur de l'Ātmapurāṇa et de gloses sur de nombreuses Upaniṣads.

⁴² Voir POTTER 1981: 308-310, et, plus récemment, WOOD 1992: 83-112.

⁴³ NPUbH 44.17-48.12 et 48.18-49.7.

⁴⁴ ĀŚV 9-24 & 26-30.

⁴⁵ Voir NPUbH 45.13-14: *tathā ca vakṣyati | pādā mātrā mātrās ca pādā iti* (= ĀŚ I / U. 8, inconnu aussi bien dans la NPU que dans la NUU). Il ne fait preuve d'une certaine originalité qu'en expliquant la fin de NPU IV 1, qui correspond à ĀŚ I / U. 7.

⁴⁶ NPUbH 48.13-17.

⁴⁷ NPUbH 46.5.

vivait — que la Māṇḍūkya correspondait à l'ensemble du premier chapitre de l'ĀŚ (douze passages en prose et vingt-neuf *śloka*).

Le commentateur de la NPU, par ailleurs, cite, à différents endroits⁴⁸, plusieurs passages du «Prapañcasāra» (ou du «Prapañcāgamaśāstra»)⁴⁹ en se présentant lui-même comme l'auteur de cet ouvrage. Il ne fait pas de doute que le PS a été rédigé avant 1300 environ; selon T. GOUDRIAAN, qui partage l'avis de V. V. DWIVEDA, cet ouvrage est même antérieur à la fin du XI^e siècle⁵⁰. Si le commentateur de la NPU était également l'auteur du PS, on peut ainsi penser que le Gauḍapādīyabhāṣya attribué à Śaṅkara a été rédigé au plus tard vers l'an 1000.

Il convient de signaler ici que l'authenticité de l'ĀŚV a été néanmoins admise, et ce, sur des bases solides, par quelques bons auteurs, tels que MAYEDA (1967), VETTER (1968) et HACKER (1972).

On a remarqué que l'auteur du Gauḍapādīyabhāṣya ne fait jamais mention de la «Māṇḍūkya-Upaniṣad», même quand il explique les différents passages en prose, et qu'il semble avoir considéré ces passages comme faisant partie intégrante de l'ouvrage qu'il commentait⁵¹. Le fait est d'autant plus notable, ajouterais-je, que la Māṇḍūkya-Upaniṣad, dont l'existence est attestée dès Sureśvara, a eu très tôt pour contenu, dans certains milieux, l'ensemble du premier chapitre de l'ouvrage de Gauḍapāda et que l'on en est venu à considérer les quatre chapitres de cet ouvrage comme autant d'Upaniṣads. Le silence de l'auteur de l'ĀŚV au sujet du caractère upaniṣadique ou «révélé» des douze passages en prose de ĀŚ I est unique, à ma connaissance, dans l'histoire du Vedānta. Ce silence rejoint l'absence de mention et de citations de la Māṇḍūkya dans le Brahmasūtrabhāṣya et les autres ouvrages de Śaṅkara. On a là, assurément, un argument supplémentaire — et non des moindres — qui milite en faveur de l'authenticité du Gauḍapādīyabhāṣya.

L'ouvrage de Gauḍapāda: une œuvre célèbre dès le VIII^e siècle

L'ouvrage de Gauḍapāda a fait très tôt autorité dans les milieux non-dualistes. Maṇḍana Miśra dans la III^e partie de sa Brahmasiddhi, Śaṅkara dans son Brahmasūtrabhāṣya, Sureśvara dans sa Naiṣkarmyasiddhi et dans son explication du BĀUBh de Śaṅkara, tous trois

⁴⁸ NPUbh 30, 33, 35, etc.

⁴⁹ PS VI 7–10, 12 et XXX 7–9b.

⁵⁰ Voir BOUY 1994: 47–48 (avec n. 196).

⁵¹ Cf. MAYEDA 1967 cité *supra* (n. 6).

ont cité un ou plusieurs *śloka* qui se retrouvent dans l'un des trois premiers chapitres de cet ouvrage. Sureśvara, pour sa part, cite un passage, on l'a vu, de la *māṇḍūkyaśruti* et plusieurs *śloka* de chacun des trois premiers chapitres en attribuant ces *śloka* à Gauḍapāda (*gauḍa[pāda]* ou *gauḍācārya*).

L'ouvrage de Gauḍapāda a connu, très tôt également, une certaine célébrité dans les milieux bouddhiques. En témoignent les nombreux *śloka* – treize au total (au moins) – qu'en a cités Śāntarakṣita (VIII^e siècle⁵²) dans l'autocommentaire sur son *Madhyamakālaṃkāra* (notamment au śl. 93): les *śloka* II 17–20, 31–32 & 35 et III 4, 6, 8 & 30–32 (voir *infra*). Kamalaśīla, son disciple, dans sa *Pañjikā* au śl. 93, attribue les *śloka* cités à un *gṣaṇ bai bstan bcos* (skt. *upanīṣacchāstra*)⁵³. On remarquera qu'aucun des auteurs précités ne s'est référé, autant qu'on sache, à un *śloka* du quatrième chapitre de l'ouvrage de Gauḍapāda.

Les *śloka* de l'Āgamaśāstra I et la Māṇḍūkya

Les vingt-neuf *śloka* du premier chapitre de l'ouvrage de Gauḍapāda ont été considérés très tôt comme faisant partie intégrante de la Māṇḍūkya-Upaniṣad. En témoigne la Sūtasamhitā, composée probablement au X^e siècle (RAGHAVAN 1941: 237–239), qui cite ĀŚ I 17c comme un texte révélé (voir *infra*). La Sūtasamhitā est un texte purāṇique issu des milieux non-dualistes; elle fait partie du Skandapurāṇa en six *saṃhitā*.

Sureśvara, quant à lui, a cité à trois reprises des *śloka* du ch. I de l'ĀŚ dans son explication du BĀUBh de Śaṅkara. Il convient de souligner ici que deux de ses citations (ĀŚ I 14a-b et 3a-c), qui sont référencées, présentent une certaine ambiguïté⁵⁴: 'c' / *ityādisthānabhedo 'pi vedāntoktau viniścitaḥ* // (BĀUBhV I 4,615) et 'c' *iti cāgamaśāsanam* // (744). Mais Ānandagiri (a. l.), dans les deux cas, n'a pas hésité à y voir des «textes révélés» (*śruti*).

La Māṇḍūkya dans les listes et les recueils d'Upaniṣads ātharvaṇiques

La «Māṇḍūkya» figure dans les deux listes d'Upaniṣads transmises par le Caranavyūha (CV) dont il a été question plus haut. Dans la liste

⁵² Ainsi RUEGG 1981: 88–89 et STEINKELLNER 1995: 56; mais «680–740» environ, selon NAKAMURA (1983: 81–84).

⁵³ Voir WALLESER 1910: 21.

⁵⁴ Il cite aussi ĀŚ I 11 (BĀUBhV I 4,712), mais ne mentionne pas de source.

des «vingt-huit Upaniṣads du Brahmadeva» (établie au XII^e-XIII^e siècle⁵⁵), elle occupe la 12^e place (CV IV 4); la dernière d'entre elles est la «Vaitathya», qui était probablement identique au chapitre II, intitulé *vaitathya*, de l'ĀŚ. On peut ainsi supposer que la «Māṇḍūkya» comprenait à la fois les douze passages en prose et les vingt-neuf *śloka* du premier chapitre de l'ouvrage de Gauḍapāda.

La seconde liste d'Upaniṣads transmise par le CV, plus courte, vraisemblablement rédigée entre le IX^e et le XI^e siècle⁵⁶, ne contient que quinze titres (IV 10). La Māṇḍūkya y figure à la 12^e place. Suivent la Vaitathya, l'Advaita et l'Alātaśānti. On reconnaîtra là l'intitulé des trois derniers chapitres de l'ĀŚ. Dans cette liste, chacun des quatre chapitres de l'ouvrage de Gauḍapāda est considéré comme une Upaniṣad.

Dans le recueil de «cinquante-deux Upaniṣads ātharvaṇiques» que COLEBROOKE a fait connaître (compilé entre le XV^e siècle environ et le XVII^e s. au plus tard⁵⁷) ainsi que dans le recueil d'Upaniṣads ātharvaṇiques que Nārāyaṇa a commenté (entre 1500 et 1700⁵⁸), la Māṇḍūkya occupe la place de quatre Upaniṣads: le titre de l'Upaniṣad s'applique à l'ensemble de l'ouvrage de Gauḍapāda.

La Māṇḍūkya et l'Āgamaśāstra selon Nārāyaṇa

Au début de sa glose sur la Māṇḍūkya, Nārāyaṇa explique de façon très plausible, me semble-t-il, le processus par lequel cette Upaniṣad, formée tout d'abord des seuls passages en prose, a englobé par la suite les vingt-neuf *śloka* du premier chapitre de l'ouvrage de Gauḍapāda, puis les trois autres. Voici ce qu'il dit (SASTRI 1929: 1054-1055 [1556]⁵⁹):

«La Māṇḍūkyopaniṣad, qui commence par les mots *om ity etad akṣaram idaṃ sarvaṃ*, se compose de quatre sections (*khaṇḍa*). Après l'avoir citée section par section, en utilisant à quatre reprises la formule *atraithe śloka bhavanti*, Gauḍapādācārya, par la grâce de Nārāyaṇa, l'a expliquée par un ouvrage en vers. Ainsi, comme le premier chapitre (*prakaraṇa*), qui se compose du texte révélé (*śruti*) et de son explication, a en fait pour partie principale un texte révélé, les *chāṇḍasa* (ceux qui connaissent les textes védiques) en sont venus à utiliser le mot

⁵⁵ Voir BOUY 1994: 66-67.

⁵⁶ Voir BOUY 1994: 65-66.

⁵⁷ Voir BOUY 1994: 30 & 66-67 (avec n. 292).

⁵⁸ Voir P. K. GODE, *Date of Nārāyaṇa, the Commentator of the Upaniṣads*, *Journal of the University of Bombay* 7 (1938) 128-132.

⁵⁹ Ms. n° J. L. 164k.

upaniṣad pour le désigner. Il s'est passé la même chose également pour l'ensemble des trois chapitres suivants, qui consiste en une réflexion à son sujet. Cet ensemble de quatre chapitres constitue un résumé du sens fondamental des textes vedāntiques.»⁶⁰

La Māṇḍūkya dans d'autres recueils upaniṣadiques

Dans le recueil de cinquante Upaniṣads qui fut traduit en persan en 1657, à Delhi, sous la direction du sultan Dārā Šukoh et dont ANQUETIL-DUPERRON a donné, à partir de la version persane, une traduction latine (publiée au début du siècle dernier)⁶¹, la Māṇḍūkya n'est composée que des seuls passages en prose.

La Māṇḍūkya, on l'a vu, fait également partie du corpus des cent huit Upaniṣads, lequel a été commenté, au milieu du XVIII^e siècle, par Upaniṣadbrahmayogin. La MukṭU rattache cette Upaniṣad à l'Atharvaveda⁶². L'exégèse d'Upaniṣadbrahmayogin, intitulée Māṇḍūkyaopanīṣadvivarāṇa, porte, comme la glose de Nārāyaṇa, sur l'ensemble des quatre chapitres de l'ouvrage de Gauḍapāda. Au début de son exégèse, Upaniṣadbrahmayogin justifie son entreprise, quant à lui, en assimilant en quelque sorte Gauḍapāda à un Ṛṣi védique (et à un Vedavyāsa): alors que, par compassion pour tous les êtres, il était animé du désir d'expliquer la Māṇḍūkya, des textes sacrés qui en éclaircissaient le sens caché lui sont apparus par milliers... Pour Upaniṣadbrahmayogin, cet ensemble de quatre chapitres se compose du texte de l'Upaniṣad et de matériaux révélés explicatifs choisis et arrangés par Gauḍapādācārya⁶³. Sa rédaction aurait été avant tout un travail de compilation.

⁶⁰ *om ity etad aksaram idaṃ sarvaṃ ityādyā māṇḍūkyaopanīṣac catu(s)khaṇḍā | tāṃ khaṇḍasaḥ paṭhitvātraite śloka bhavanti catu(s)paryāyai(r) gauḍapādācāryā nārāyaṇ(ā)nugraheṇa ślokaracanayā vyāca[ca]kṣire | tena śrut(i)tad vyākhyāghaṭitaṃ prathamam prakaraṇam śrutiprāyaṃ eveti <|> tatra chāndasānām upanīṣadryavahārāḥ pravṛttaḥ | evaṃ tadvicārātmakottaraprakaraṇatraye 'pi [|] vedāntārthasārasaṅgrahabhūtam idaṃ prakaraṇacatuṣṭayam |.*

⁶¹ Voir *supra*, n. 1.

⁶² MukṭU I 2.5.

⁶³ MāUṼ Intr. (p. 213): *himavatprsthāsano gauḍapādācāryaḥ ... atha sarvabhūtanukampayā tām etām upanīṣadam vyācīkhyāsor gauḍapādācāryasya māṇḍūkya-gauḍhāṣayānucādinyaḥ śrutayaḥ khilaśrutayo mantrās ca prādurba-bhūvūḥ sahasraśaḥ | tatra kāmś cin mantrān ... vibhāgaśo yojayām āsa | [...] tad idaṃ āgamaprakaraṇam ucyate | śiṣṭaśrutimantrajātam arthataḥ saṃgrhya kārīkāruṇya prakaraṇatrayaṃ racayām āsa ...*

Appaya Dīkṣita⁶⁴, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, a, lui aussi, commenté le corpus des cent huit Upaniṣads. Celui-ci ne partageait probablement pas le point de vue d'Upaniṣadbrahmayogin sur l'ouvrage de Gauḍapāda, car son commentaire, intitulé Māṇḍūkyopaniṣadbhāṣya, ne porte que sur le premier chapitre de l'ĀŚ⁶⁵.

L'Āgamaśāstra I et les Vedāntin non-dualistes

Les auteurs non-dualistes, lorsqu'ils citaient des *śloka* du premier chapitre de l'ouvrage de Gauḍapāda ou qu'ils commentaient des passages où ces *śloka* étaient cités, ne se sont pas toujours référés, tant s'en faut, à Gauḍapāda, explicitement ou de façon voilée (*ācārya*, etc.). Ils les ont parfois présentés comme des *śruti*, «textes révélés» (Ānandagiri, Madhusūdana Sarasvatī, Rāghavānanda, Kāśmīraka Sadānanda Yati, Upaniṣadbrahmayogin); ils les ont aussi parfois attribués soit à la Māṇḍūkyāśākhā (Vidyāraṇya, Sāyaṇa), soit à la Māṇḍūkyāśruti (Sāyaṇa, Maheśvara Tīrtha, Advaitānanda), soit à la Māṇḍūkyopaniṣad (Appayya Dīkṣita⁶⁶, dans son Vedāntakalpataruparimala). On notera cependant que la glose de Śaṅkarānanda sur la Māṇḍūkyā⁶⁷ ne porte que sur les seuls passages en prose de ĀŚ I.

La Māṇḍūkya et les autres Vedāntin

Rāmānuja (2^e moitié du XI^e siècle et début du XII^e), un grand tenant d'un Vedānta viṣṇuite appelé Viśiṣṭādvaita, semble avoir cité ĀŚ I 16a-b comme un texte révélé.

La Māṇḍūkya-Upaniṣad a été commentée par Raṅgarāmānuja⁶⁸ (2^e moitié du XVI^e siècle) et par Kūranārāyaṇa⁶⁹ (XIX^e s. [?]), qui appartenaient l'un et l'autre à l'école de Rāmānuja. Tous deux divi-

⁶⁴ Sur cet auteur, voir Bouy 1990: 81.

⁶⁵ Voir SCHRADER 1908: 248 (extraits du ms. n° XXI L 77/16).

⁶⁶ Cet Appayya Dīkṣita qui vécut au XVI^e siècle, et qui est l'auteur du célèbre Siddhāntaleśasaṃgraha, est différent de l'auteur du commentaire sur le corpus des cent huit Upaniṣads précédemment nommé.

⁶⁷ Māṇḍūkyopaniṣaddīpikā (MāUD).

⁶⁸ Māṇḍūkyopaniṣatprakāśikā (MāUP).

⁶⁹ Atharvavedīya-Māṇḍūkyopaniṣatprakāśikā de Kūranārāyaṇa, dans: Īśa Kena Kāṭha Praśna Muṇḍa Māṇḍūkyānandavallī Bhṛgūpaniṣadaḥ, tāsu [...] Rāmānujamātānuyāyi-Kūranārāyaṇaracitaprakāśikopetā Māṇḍūkyopaniṣat [...], ed. H. N. ĀPAṬE, [Ānandāśramasamskṛtagraṇthāvalī 62], Poona 1910, p. 195–214.

sent l'Upaniṣad en quatre sections (*khaṇḍa*)⁷⁰, quoique de manière différente⁷¹. Contrairement à Raṅgarāmānuja dont la *prakāśikā* ne porte que sur les douze passages en prose, Kūranārāyaṇa a aussi commenté les vingt-neuf *śloka* du premier chapitre de l'ouvrage de Gauḍapāda, en les regardant comme des *mantra* — «vus par Brahmā» (*brahmadṛṣṭa*) — faisant partie de l'Upaniṣad⁷².

Madhva (XIII^e siècle), le coryphée du Vedānta dualiste, a cité, dans son commentaire aux Brahmasūtra, plusieurs *śloka* de ĀŚ I comme des textes révélés (voir *infra*). Il a commenté la «Māṇḍūkā» (c'est ainsi, en effet, que l'Upaniṣad est appelée dans l'école de Madhva)⁷³. Son commentaire, comme celui de Rāghavendra⁷⁴ (milieu du XVII^e s.), qui appartenait à l'école dualiste, porte à la fois sur les passages en prose et sur les vingt-neuf *śloka* qui les accompagnent (des *mantra* «vus par Brahmā» [*brahmadṛṣṭa*]), répartis en quatre sections (*khaṇḍa*).

La Māṇḍūkā et le *bhāṣya* de Madhva ont été commentés par Vyāsātīrtha Muni⁷⁵ (fin du XIV^e s.). Vyāsātīrtha Muni et Rāghavendra décomposent tous deux les passages en prose de l'Upaniṣad en onze versets (U. 8 et 9 sont comptés pour un seul verset) et divisent les trois premiers versets du premier *khaṇḍa* d'une manière tout à fait originale⁷⁶.

La Māṇḍūkya-Upaniṣad a été commentée par Āmolaka Rāma Vidvas⁷⁷ (XX^e s.) qui appartenait à l'école de Nimbārka (Dvaitādvaita).

⁷⁰ Si l'on excepte Śaṅkarānanda (un Vedāntin non-dualiste), les commentateurs de l'Upaniṣad (= U. 1-12, avec ou sans les *śloka* de ĀŚ I) semblent tous diviser le texte en quatre *khaṇḍa*. En général, ces quatre *khaṇḍa* comprennent successivement U. 1-6, 7, 8-11 et 12, ainsi que les vingt-neuf *śloka* de ĀŚ I répartis comme dans l'ouvrage de Gauḍapāda (śl. I 1-9, 10-18, 19-23 et 24-29).

⁷¹ Raṅgarāmānuja semble être le seul à avoir considéré que le premier *khaṇḍa* ne comprenait que les deux premiers versets de l'Upaniṣad (le *khaṇḍa* II se compose des cinq versets suivants [U. 3-7]).

⁷² On notera que la *prakāśikā* de Kūranārāyaṇa est presque entièrement identique au *khaṇḍārtha* de Rāghavendra. De nombreux indices permettent de penser que l'auteur de la *prakāśikā* a plagié le commentaire de Rāghavendra.

⁷³ Māṇḍūkopaniṣadbhāṣya de Madhva, ou Ānandatīrtha, dans: Śrīmadbhāviśamīra-Vādirājapūjyapādāviracitā [...] sabhāṣyaMāṇḍūkopaniṣadaḥ Tīppaṇī°. [Śrīmadvādirājīyagranthamālīkā 9]. Udipi 1969, p. 52-77.

⁷⁴ Māṇḍūkopaniṣatkhaṇḍārtha de Rāghavendra, éd. par A. RĀMĀCĀRYA et T. R. KṚṢṢṂĀCĀRYA (Bombay 1896).

⁷⁵ Māṇḍūkopaniṣadbhāṣyaṭīkā de Vyāsātīrtha Muni, éd. par T. R. KṚṢṢṂĀCĀRYA (Bombay 1904).

⁷⁶ *om ity etad akṣaram idaṃ sarvaṃ | tasyopa° ... bhaviṣyad iti | 1 | sarvaṃ oṃkāra eva yac cānyat ... oṃkāra eva | sarvaṃ hy etad brahma | ayam ātmā brahma | 2 | so 'yam ātmā catuṣpāt | jāgarita° ... prathamah pādah | 3 |*

⁷⁷ Atharvavedya-Māṇḍūkopaniṣatprakāśikā d'Āmolaka Rāma Vidvas, dans: Īśādyastopaniṣadaḥ Śrībhagavannimbārkamatānuṣāyīmahanubhāva-

Le texte comprend outre les douze passages en prose, les vingt-neuf *śloka* de ĀŚ I, que le commentateur considère, lui aussi, comme des *mantra* «vus par Brahmā» (*brahmadṛṣṭa*) — une tradition qui semble remonter à un passage, très probablement mythique, du «Gāruḍa» cité par Madhva dans son commentaire sur la Māṇḍūkā⁷⁸. L'Upaniṣad est, ici aussi, divisée en quatre *khaṇḍa*.

Les variantes des éditions de la Māṇḍūkya

La plupart des éditions de la Māṇḍūkya-Upaniṣad (ou Māṇḍūkya-Up.) que l'on a consultées⁷⁹ présentent, comme on pouvait s'y attendre, des variantes par rapport au texte du premier chapitre (prose, ou prose et *śloka*) de l'ouvrage de Gauḍapāda. On présente ici quelques brèves observations⁸⁰.

La glose (*dīpikā*) de Śaṅkarānanda porte sur un texte dont la teneur est exactement identique à celle des passages en prose de ĀŚ I, mais ce glossateur a sans doute omis d'expliquer le mot *sāntam*⁸¹ (U. 7).

Le texte commenté par Raṅgarāmānuja ne diffère pas de celui qu'a glosé Śaṅkarānanda, si ce n'est que Raṅgarāmānuja semble avoir lu *aikātmīyapratyayasāraṁ*⁸² (U. 7). Celui-ci écrit en effet⁸³: *aikātmīyapratyayasāraṁ* — *ekātmāpratyayagocaram*. Raṅgarāmānuja, pour sa part, explique le mot *sāntam*⁸⁴ (U. 7).

Plusieurs éditions accompagnées d'un commentaire, notamment celles de la Māṇḍūkā⁸⁵, qui représentent la version de ĀŚ I dans l'école de

vidvadbhir viracitā Upaniṣatprakāśikākhyatīkopetāḥ, éd. par V. JOŚI. Ma-thurā 1937, p. 153–174.

⁷⁸ Éd. citée (*supra*, n. 73), p. 57,3–5: *pramāṇasya pramāṇaṁ ca balavad vidyate mune | brahmadṛṣṭān yato mantrān pramāṇaṁ salileśvaraḥ || atra śloka bhavanti cakāraiva pṛthak-pṛthag iti gāruḍe |*.

⁷⁹ On a également examiné les éditions de T. TĀTYĀ (Daśopaniṣac-chāntisametā Aṣṭottaraśatam Upaniṣadaḥ. Bombay 1895, p. 25–26), de W. L. SHĀSTRĪ PAṆŚĪKAR (Īśādyāṣṭottaraśatopaniṣadaḥ / One Hundred & Eight Upaniṣads [Īsha & Others], with various readings. Bombay 1925, p. 18–19) et de V. P. LIMAYE — R. D. VADEKAR (Eighteen Principal Upaniṣads. Vol. I. Poona 1958, p. 48–49).

⁸⁰ Pour plus de détail, on consultera mon travail sur l'ĀŚ (à paraître).

⁸¹ La 1^{re} édition de la MāUD (1890) omet le mot *sāntam* et son explication. La 2^e édition (1900, p. 3,5) corrige ainsi (entre les explications des mots *prapañcopaśamaṁ* et *śivam*): «[*sāntaṁ spaṣṭam* |]».

⁸² On a mis en caractères gras ce qui distingue la leçon citée de la leçon de ĀŚ, quand on ne mentionne pas cette dernière.

⁸³ MāUP II 5 (p. 334,11–12).

⁸⁴ MāUP II 5 (p. 334,14): *sāntam ūrmīṣaṭkarahitam*.

⁸⁵ Mentionnées *supra*, n. 73 et 74.

Madhva, ont des leçons divergentes communes, lesquelles sont presque toutes confirmées par un ou plusieurs commentateurs. Voici les plus notables: *ānandaṃ* et *viṣṇanatha*, I 4c et d; *aikātmīyapratyayasāraṃ*, *śāntaṃ* omis, U. 7; *tu* pour *tau*, I 11d⁸⁶; *mātrās ca pādā* omis, U. 8; *nīscitaṃ* et *°bhāvanāṃ*, I 22b et c; *°gatiḥ* (*agatiḥ*), I 23d; *°dvaita oṃkāra* (*evam* omis), U. 12; *paraṃ*, I 26b; *hṛdaye sthitaṃ*, I 28b.

Les éditions de la Māṇḍūkya accompagnées des *prakāśikā* de Kūranārāyaṇa et d'Āmolaka Rāma Vidvas⁸⁷ ont plusieurs leçons qui leur sont propres, notamment: *prabhavaṃ*, I 7a; *turīyaṃ* pour *turyaṃ tat*, I 12d⁸⁸; *na nivarteta* pour *vinī°*, I 18a.

Quant à la teneur des éditions de TĀTYĀ, de PAṆŚIKAR et de LIMAYE-VADEKAR⁸⁹, elle est exactement identique à celle des passages en prose de ĀŚ I.

⁸⁶ La leçon *tu* est attestée notamment par Sureśvara.

⁸⁷ Mentionnées *supra*, n. 69 et 77.

⁸⁸ La leçon *turīyaṃ* est attestée dans l'Advaitasiddhi de Madhusūdana Sarasvatī.

⁸⁹ Voir *supra*, n. 79.

CONCORDANCES EXTERNES ET CITATIONS

Premier Chapitre: Āgama (ou Oṃkāra)

U. 1 = NPU IV 1; NUU 1. — ChU I 1,1 (*om ity etad akṣaram udgītham upāsīta | om iti hy udgāyati tasyopavyākhyānam ||*), I 4,1 (*om ity etad akṣaram udgītham upāsītom iti hy udgāyati tasyopavyākhyānam ||*) et II 23,3 (*oṃkāra evedam sarvam*); TaiU I 8,1 (*om iti brahma | om itīdam sarvam |*). — Fragment cité par Advaitānanda, BVĀ III 3,1 (p. 641): *māṇḍūkye tu 'c[itation]' iti*⁹⁰.

U. 2–5 cités partiellement par Mādhavācārya (voir *infra ad I 5*).

U. 2 = NPU IV 1; NUU 1 (long ajout). — ChU III 14,1 (*sarvaṃ khalv idam brahma*); BĀU II 5,19 (*ayam ātmā brahma sarvānubhūḥ*) et IV 4,5 (*sa vā ayam ātmā brahma*).

U. 3–5 à rapprocher d'un passage de l'Ahirbudhnyasaṃhitā (ABS LI 21 sq.) où il est question du *viśva*, du *taijasa* et du *prāṇa*, des trois éléments phoniques de la syllabe *om*, etc. (voir aussi *infra* śl. I 4a). — Fragments cités dans Advaitabrahmasiddhi (AdvBSi) IV (p. 277): *tathā ca śrutayaḥ | 'c' | gaṇḍapādīyakārikāḥ | 'c' [= I 1 et 3] || ityādi*.

U. 3 = NPU IV 1 ≈ NUU 1 (*sthūlaprajñāḥ*; deux mots ajoutés).

U. 4 = NPU IV 1 ≈ NUU 1 (*sūkṣmaprajñāḥ*, *sūkṣmabhuk*; deux mots ajoutés).

U. 5 = NPU IV 1; NUU 1 (deux mots ajoutés). — BĀU IV 3,19 (... *yatra supto na kaṃ cana kāmam kāmāyate na kaṃ cana svapnam paśyati ||*).

U. 6 = NPU IV 1; NUU 1. — BĀU IV 4,22 (*eṣa sarveśvaraḥ*); MBh V 67,3c-d (*kartāram akṛtaṃ devaṃ bhūtānāṃ prabhavāpyayam ||*), XII 200,1c-d (*idem*, mais *viṣṇuṃ* pour *devaṃ*) et XII 47,57a-b (*namas te bhagavan viṣṇo lokānāṃ prabhavāpyaya |*). — Fragment cité par Sureśvara, BĀUBhV III 8,26 ('c' / *māṇḍūkeyaśrutivaca iti spaṣṭam adhīyate ||*), et par Mādhavācārya *ad SūtaS* III 2,14 ('c' *iti māṇḍūkyopaniṣat |*).

I 1 ≈ BYYājñSm II 90 (*bahihprajñō vibhur viśva antahprajñas tu taijasaḥ | ghanaprajñas tathā prokta eka eva tridhā bhavet ||*). — *śloka* cité dans l'AdvBSi (voir *supra ad U. 3–5*).

I 2 ≈ BYYājñSm II 91 (*dakṣiṇāgnimukhe ... / ākāṣe turyadaprajñas ... ||*). — *śloka* cité dans KKT XIV 19 (p. 200 [avec *viṣṇor* pour *viśvo* (2a),

⁹⁰ Advaitānanda écrit plus loin (III 4,20 [p. 738]): ... *tadā oṃkāravālambanasārvaṭmakabrahmopāsanaiva brahmasaṃsthā | tasyāś ca nirviśeṣabrahmasākṣātkāradvārāmṛtatvasāadhanatvaṃ māṇḍūkyādiśrutiparyālocanayā sidhya-tīti nāmṛtatvaphalatavānupapattiḥ |*.

tejasah pour *aijasah* (2b) et *tu* pour *ca* (2c)] et attribué à «Yogiyājñavalkya».

I 2a-b cité par Jagannātha Yati dans sa *dīpikā* au Brahmasūtra-bhāṣya de Madhva (*ad* BS III 2,10 [‘c’ *iti śruteḥ*]).

I 3 ≈ BYYājñSm II 92 (*sthūlo vaiśvānaro nityaṃ taijasaṃ ’ntahprakṛtibhuk | ānandabhuk tathā prājña eka eva tridhā bhavet* //). — *śloka* cité dans l’AdvBSi (voir *supra ad* U. 3–5) et attribué à «Yogiyājñavalkya» dans le KKT XIV (19), qui le lit ainsi (p. 200): *sthūlaṃ vaiśvānaro nityaṃ tejaso ’ntahpravṛttibhuk | ānandabhuk tathā prājñas tridhā bhogaṃ vijānatā* //.

I 3a-c cité par Suresvara, BĀUBhV I 4,744 (‘c’ *iti cāgamaśāsanam* //)⁹¹, et par Vidyāraṇya, BĀUBhVS I 4,584 (‘c’ *iti cāgamaśāsanam* //)⁹².

I 3c cité comme un texte révélé (*śruti*) par Madhusūdana Sarasvatī, AdvSi I: 610 (‘c’ [= PU IV 9] ‘c’ [= ChU VIII 12,4] ‘c’ [= I 3c] *ityādiśrutitā ca*)⁹³.

I 4 = BYYājñSm II 93c-94b. — Ce *śloka* est attribué à «Yogiyājñavalkya» dans le KKT XIV (19), qui le lit ainsi (p. 200): *sthūlaṃ tu sarvato viśvaṃ pravibhaktaṃ tu taijasam | ānandaṃ ca tathā prājñaṃ tridhā trptim vijānata* //.

I 4a = ABS LI 25a.

I 5 ≈ BYYājñSm II 94c-95b (... *yaś tu prakṛtitaḥ || ubhayaṃ vindate yaś tu ...*). — Le KKT XIV (19), qui attribue ce *śloka* à «Yogiyājñavalkya», lit également (p. 200) *ubhayaṃ vindate yaś tu*, mais a (comme 5b) *yaś ca prakṛtitaḥ* /. La Brahmagītā, dans son chapitre qui traite de la Kaivalya-Upaniṣad (KaiU), donne un *śloka* très semblable (SūtaS IVb 1,8,33): *triṣu dhāmasu yad bhogyam bhoktā yaś ca prakṛtitaḥ | ubhayaṃ brahma yo veda sa bhuñjāno na līpyate* //. — Ce *śloka* est cité par Kṣemarāja, ŚSV I 11 (*tata eva* ‘c’ [*bhogyam* pour *bhojyam*] *iti*), et par Mādhavācārya *ad* SūtaS IVa 11,32 (... *āmnāyate* ‘c’ *iti* | fragments de U. 2–5 | *tasya pratipādako ’yaṃ śloka ācāryakṛtaḥ* ‘c’ *iti* |).

I 5a = KaiU 18a. — La Brahmagītā lit *bhogyam* pour *bhojyam* (SūtaS IVb 1,8,33a = 46a); Śaṅkarānanda, dans sa glose sur la KaiU, fait de même (KaiUD 109,2).

I 6 ≈ BYYājñSm II 95c-96b (*prabhavaḥ sarvabhūtānāṃ satām iti viniścayaḥ || praṇavaḥ sūyate sarvaṃ vettā yaḥ puruṣaḥ smṛtaḥ* /).

I 7–9 cités par Sāyaṇa *ad* TaiU II 2 (*sṛṣṭiprayojane matabhedā māṇḍūkyaśākhāyām āmnāyante | vibhūtiprasavaṃ tv anye manyante sṛṣṭicintakāḥ | ... || icchāmātram prabhoḥ sṛṣṭir iti sṛṣṭir viniścītā | ... ||*

⁹¹ Présenté comme un texte révélé (*śruti*) par Ānandagiri (a. l.).

⁹² Donné pour un texte de la Māṇḍūkya par Maheśvara Tīrtha (a. l.): *atra māṇḍūkyaśrutim paṭhati viśva iti* |.

⁹³ Gauḍa Brahmānanda Sarasvatī (a. l.) cite le *śloka* entier ainsi: ‘c’ *iti gaṇḍapādotamāṇḍūkyavākyaṃ* |.

... *spṛheti* || [p. 93]). — Cf. Uddyotakara, NV IV 1.21 (p. 945, 949–950 & 952): ... *kecit kālam kecid īśvaraṃ kecit prakṛtim iti* | [...] *athāyam īśvaraḥ kurvāṇaḥ kimarthaṃ karoti* | *loke hi ye kartāro bhavanti te kiñcid uddiśya pravartante idam āpsyāmi idam hāsyāmi ceti* | *na punar īśvarasya heyam asti duḥkḥhābhāvāt nopādeyaṃ vaśītāt* | *krīḍārtham ity eke* | *eke tāvad bruvate krīḍārtham īśvaraḥ sṛjati* | *nanv etad ayuktam* [...] | *vibhūtikhyāpanārtham ity apare* | *jagato vaiśvarūpyaṃ khyāpanīyam ity apare manyante* | *etad api tādr̥g eva* [...] | *kimarthaṃ tarhi karoti* | *tatsvābhāvāt pravartata ity aduṣṭam* [...] | [...] *icchā tu vidyate 'kṣiṣṭavyāhatā sarvārtheṣu yathā buddhir iti* ...

I 7c-d à comparer à LS 17c-d (*svapnena tulyotpattir matā tava* //) et 18c-d (*māyotpādavad utpādaḥ sarva eva trayocyate* //).

I 8a cité par Jagannātha Yati (voir *infra* ad I 9c-d).

I 8b cité par Madhusūdana, AdvSi I (p. 540): *udāhṛtaśrutivirodhena 'c'* [= I 8b] *iti pūrveṇa 'c'* [= I 22c] *ity uttareṇa ca virodhena* ...

I 9 cité par Mādhavācārya ad SūtaS I 8,18–20 (*tad uktam ācāryaiḥ 'c' iti*), Appayya Dīkṣita, VKTP II 1,33 ('c' [*bhogārtham et krīḍārtham* intervertis] *iti māṇḍūkyopaniṣadi*), Advaitānanda, BVĀ II 1,33 (*māṇḍūkyasrūtau tu 'c'* [*item*] *iti*), et Rāghavānanda ad PAS 56 (*śrutiś ca 'c' iti*).

I 9c-d cité par Madhva ad BS II 1,34 ('c' *iti ca śrutiḥ*). Jagannātha Yati (a. l.) attribue cette citation à la «*māṇḍūkeyī śruti*» (... *māṇḍūkeyīṃ śrutim apy āha devasyeti* |) et cite I 8a et 9a-b.

I 9d cité comme un texte révéle (*śruti*) dans AdvSi I ('c' *ityādisrūtau ca* [p. 503]) et dans AdvBSi I (p. 6) et IV ('c' *iti śruter* ... [p. 264]).

U. 7 ≈ NPU IV 1 (interversions, etc.); NUU 1 (interversions, etc.). — MŚ, stance liminaire 2b (*prapañcopaśamaṃ śivam* |). — *aikātmya-pratyayasāram* cité par Madhva ad BS III 2,16 (Jagannātha a. l.: 'c' *iti māṇḍūkaśrutiḥ*. ...). Fragment cité dans AdvBSi III (*adr̥ṣṭam ... aikātmya*⁹⁴ ... [*śāntaṃ omis*] ... *sa ātmā* [*sa omis*] *viññeya iti māṇḍūkyasrutiś ca* [p. 207]) et dans MāUV III, intr. (voir *infra* ad I 17a-c).

I 11 cité par Maṇḍana Miśra, BSi III: 150 (*tad uktam 'c'* [avec *tu* pour *tau* dans *pāda* d])⁹⁴, Sureśvara, NS IV 41⁹⁵ (qui l'attribue au «Gauḍa»)⁹⁶ et BĀUBhV I 4,712 (avec *tu* pour *tau*⁹⁷), Vidyāranya, BĀUBhVS I

⁹⁴ Śaṅkhaṇḍī (a. l.) attribue ce *śloka* à «Gauḍapāda» et l'explique: Citsukha et Ānandapūrṇa Munīndra (a. l.) attribuent ce *śloka* respectivement à «Gauḍapāda» (*ukte 'rthe gauḍapādavaracanam āha* | *tad uktam iti* |) et à «Gauḍapādācārya».

⁹⁵ Cinq des six mss. utilisés par G. A. JACOB écrivent *tu* pour *tau* dans le *pāda* d.

⁹⁶ Jñānottama ad NS IV 41 écrit: ... *gauḍapādīyavākyaṃ udāharati* |.

⁹⁷ Aussi Ānandagiri a. l.

4.574–575b ('c' [= a-c] *syād iti naigamikam vacaḥ || turīye tāktaban-dhau tau na si<d>dhyata itiraṇāt* /)⁹⁸, et Madhva *ad* BS III 2,12 (avec *tu* pour *tau*)⁹⁹.

I 12 cité par Gauḍa Brahmānanda *ad* AdvSi I (p. 597) ainsi: 'c' (avec *turīyaṃ* pour *turyaṃ tat* dans le *pāda* d) *iti gaṇḍapādoktaśrutiḥ*.

I 12a cité comme un texte révélé (*śruti*) par Madhusūdana, AdvSi I ('c' *iti suṣuptāc ātmājñānaśrutivad* [p. 597]).

I 12d cité par Madhusūdana, AdvSi I (*turīyaṃ sarvadr̥k sadeti śud-dhasyaiva sarvajñatvokteḥ* | [p. 583]) et II (*turīyaṃ sarvadr̥k sadeti turīyasārvañjñasruteś ca* | [p. 730])¹⁰⁰.

I 13–15 cités dans JMV III (*tad uktaṃ gaṇḍapādācāryaiḥ* 'c' [= III 34–35]¹⁰¹ *iti* 'c' *iti ca* | [p. 117]).

I 14a-b cité par Sureśvara, BĀUBhV I 4.615 ('c' | *ityādīsthānabhedo* 'pi *vedāntoktau viniścitaḥ* /), et présenté comme un texte révélé (*śruti*) par Ānandagiri (a. l.).

I 14a cité dans l'IS VI 18 (voir *infra ad* I 16a).

I 15 cité par Sureśvara, NS IV 42, et attribué au «Gauḍa»¹⁰².

I 16 cité par Śaṅkara *ad* BS II 1.9: *atroktaṃ vedāntārthasaṃpradāya-vidbhir ācāryaiḥ* 'c' *iti* |.

I 16a-b cité par Rāmānuja à deux reprises dans son ŚāMBh I 1.1 (p. 56 et surtout p. 92: *jīvasyaiva hi māyayā nirodhaś śrūyate* 'c' [= ŚvU IV 9d] *iti* 'c' [= I 16a-b] *iti ca* | 'c' [= BĀU II 5,19] *ity atrāpi vicitrās śaktayo* 'bhidhīyante |), par Ānandagiri *ad* BĀUBhV, Saṃbandhavārt-tika 182 (*avidyānāditvānīrvācyatvabandhakatvajñānāpodyatvānām* 'c' [= I 16a-b] 'c' [= BhG XIII 19a-b (*smṛti*)] 'c' [= RV X 129,1a (*śruti*)] 'c' [= MānDhŚ I 5a (*smṛti*)] 'c' [= ŚvU IV 10a (*śruti*)] 'c' [= MBh XII 326.43a (*smṛti*)] 'c' [= ŚvU I 10d (*śruti*)] 'c' [= BhG VII 14d (*smṛti*)] *iti śrutismṛtibhir eva siddheḥ* [p. 58])¹⁰³, et par Madhusūdana, AdvSi I ('c' *ityādīśrutiṣu* [p. 540])¹⁰⁴.

I 16a cité par Vimuktātman, IS VI 18: *avidyāvasthā svapnaḥ* 'c' [= I 16a] 'c' [= I 14a] 'c' [= AiU I 3,12] *ityādīprayogadarśanāt* |¹⁰⁵.

⁹⁸ Maheśvara Tīrtha (a. l.) cite littéralement 11d (avec *tu* pour *tau*).

⁹⁹ Jagannātha (a. l.) attribue ce *śloka* à la «māṇḍūkāśruti».

¹⁰⁰ Gauḍa Brahmānanda (a. l.) écrit: *turīyaṃ sarvadr̥g iti gaṇḍapādīya-rākyam* |.

¹⁰¹ JMVP III lit ensuite ainsi: *iti | māṇḍūkyaśākhāyām api śrūyate* 'c' *iti* | (p. 77).

¹⁰² Jñānottama (*ad* NS IV 44) donne l'explication suivante: *gaṇḍair gau-ḍapādācāryair āsmadārādhyaiḥ*.

¹⁰³ Rāmānuja et Ānandagiri semblent avoir considéré cet hémistiche comme un texte révélé.

¹⁰⁴ Gauḍa Brahmānanda (a. l.) écrit: *gaṇḍapādīye anādimāyayetyādīvākye*.

¹⁰⁵ Jñānottama (a. l.) écrit (p. 602): *gaṇḍapāde* (°dīye [! (éd.)]) *śrūtau ca prayogadarśanāt avidyāvasthā svapnaḥ* |.

I 17 à rapprocher de VDh XCVI 24 (*yaś ca dvaita prapañcaḥ syān nīvartiyobhayacetasaḥ | manovṛttimayaṁ dvaitam advaitaṁ paramārthataḥ* //), dont le second *ardha*¹⁰⁶ est presque identique aux *pāda* c-d. — *śloka* cité dans SDS V (p. 54): 'c' [avec *varjeta* pour *vidyeta*] *iti vacanāt* |.

I 17a-c cité par Upaniṣadbrahmayogin dans son MāUV III, intr. ('c' [= U. 7] 'c' [= I 17a-c] 'c' [= I 18d] *iti śrutitah*).

I 17c-d cité comme un texte révélé dans le «Vārttikasāra» selon Sāyaṇa *ad* TaiU I, intr. ('c' | *iti māṇḍūkyasākhāyāṁ śrutivākyam adhīyate* // [p. 24]), dans le VC 406a-b ('c' | *iti brūte śrutih*), par Mādhavācārya *ad* SūtaS IVa 10,55 ('c' *iti māṇḍūkyopaniṣadi ślokarūpaṁ vākyam* |) et par Gauḍa Brahmānanda *ad* AdvSi II ('c' *iti gauḍapādīyoktasrūtau* [p. 827]).

I 17c cité comme un texte révélé dans SūtaS IVa 10,55c-d ('c' *iti cāha parā śrutih* //) et par Mādhavācārya *ad* SūtaS IVa 12,17–18 et IVb 1,12,17; cité aussi par Sāyaṇa *ad* TaiU II 2 (*ata eva māṇḍūkyasrūtir jagato mithyātvam darśayati* | 'c' *iti* [p. 79]) et par Madhusūdana. AdvSi II (*atra ca 'c' ityādaḥ* [p. 827]).

I 18a-b ≈ YV III 21,61a-b (*kalpanāpi nīvarteta kalpitā yadi kena cit* /).

I 18c-d = YV III 84,27c-d. — *ślokārdha* cité par Upaniṣadbrahmayogin dans son MāUV IV 73 ('c' *iti khilaśruter uktatvāt* |).

I 18d cité dans MāUV III, intr. (voir *supra ad* I 17a-c).

U. 9 ≈ NUU 2 (ajouts, etc.). — Passage cité par Mādhavācārya *ad* SūtaS IVa 28,38.

U. 10 ≈ NUU 2 (ajouts, etc.). — MuU III 2,9 (*nāsyābrahmavit kule bhavati* |). — Passage cité par Mādhavācārya *ad* SūtaS IVa 28,39–41.

U. 11 ≈ NUU 2 (ajouts; *trītiyā mātṛā* omis). — Passage cité par Mādhavācārya *ad* SūtaS IVa 28,42–44.

I 22c cité dans l'AdvSi (voir *supra ad* I 8b).

U. 12 ≈ NUU 2 (*evam* omis avant *omkāra*). — VājS XXXII 11d = TaiĀ I 23,9 (*ātmanātmānam abhī sām̐viveśa* //). — Fragment cité par Mādhavācārya *ad* SūtaS IVa 28,42–44.

I 24c-29 cités dans GSS (p. 22): *māṇḍūkyopaniṣadi | omkāraṁ chandaso jñātvā ... phalate* (pour *vyaśnute* [27d]) ... *sarvasya hṛdaye sthitam* (pour *hṛdi sam̐sth°* [28b]) /... // *iti* |.

¹⁰⁶ Cité, sans variante, dans le ŚvUBh attribué à Śaṅkara (I, intr. [p. 11–12]) parmi plusieurs passages des VDh (*tathā ca śrīviṣṇudharṇe śadadhy-āyyām* 'c' [= VDh XCVI 13–15, 18–19b, 20–22, 24c-26 & 31–32 et C 44 & 61]) et dans le VSNBh *ad* śl. 10 (précédé de l'hémistiche suivant: *yad-yad dvaitaṁ prapañcasya tan nīvartyaṁ hi cetasa* /).

I 24c-25b à comparer à BYYājñSm II 139 (*mano yuñjyāt tathomkāre omkāraṃ praṇave tathā / praṇavaṃ brahmaṇi sthāpya na kimcid api cintayet //*)¹⁰⁷ et 141c-d (*duḥkhe bhayābhīghātārthe sarvathā praṇavaṃ smaret //*).

I 25c-d = BYYājñSm II 141a-b. — Hémistiche cité dans le KKT XIV 19 (p. 201), qui l'attribue à «Yogiyājñavalkya».

I 26-29 cités dans VSNBh ad śl. 14 (p. 34): *om ity etad akṣaram ity upakramya 'c' (avec vindyāt sarvasya hṛdaye sthitam / [28a-b] et jñātvā pour matvā [28d]) iti |*.

I 26 = BYYājñSm II 142a-b & 143c-d. — KāU II 16a-b (*etad dhy evākṣaraṃ brahma etad dhy evākṣaraṃ param /*); PU V 2 (*etad vai satyakāma paraṃ cāparaṃ ca brahma yad omkārah /*); BĀU II 5,19 (*tad etad brahmāpūrvam anaparam anantaram abāhyam*).

I 26a-b cité par Mādhavācārya ad SūtaS II 20,13 ('c' [*paraṃ smṛtam*] 'c' [= I 27c-d] *iti hy uktam /*) et par Upaniṣadbrahmayogin dans PUV V 5 ('c' *iti praṇavāparaparābhedaḥkhilaśruteḥ*) et AŚUV I 2 ('c' [= PU V 2] 'c' *iti śruteḥ*).

I 27 ≈ BYYājñSm II 142c-143b (*praṇavo hy ādi[h] sargasya anto madhyas tathaiva ca // evaṃ hi praṇavaṃ jñātvā viśanti brahma niṣ-kalam /*).

I 27c-d cité par Mādhavācārya ad SūtaS II 20,13 (voir *supra* ad I 26 a-b).

I 27d ≈ BhG XVIII 55(c)-d (*[tato māṃ tattvato jñātvā] viśate tadanantaram //*).

I 28 ≈ BYYājñSm II 144 (*praṇavo hīśvaro devo hṛdi sarvasya [v]iśṭhitaḥ / sarvavyūpinam omkāraṃ matvā dhīro na sīdati //*).

I 28d (*matvā dhīro na śocati //*) formule célèbre de la KāU (II 22d, IV 4d et VI 6d).

I 29 ≈ BYYājñSm II 145a-b (*amātraṃ ca trimātraṃ ca advaitaṃ brahma tat param /*) et 146a-b (*omkāraṃ vindate yas tu sa bhaved vedavi[d] dvijaḥ /*). — *śloka* cité par Madhva ad BS III 2,13 (*evam abhedenaiva caśabdād anantarūpatvaṃ caike śākhinaḥ paṭhanti | 'c' iti //*)¹⁰⁸.

I 29c-d ≈ BYYājñSm II 65c-d (*omkāraṃ vindate yas tu sa munir netaro janaḥ //*).

Deuxième Chapitre: Vaitathya

II 3a-b fait référence à BĀU IV 3,10 sq. (*na tatra rathā na rathayogā na panthāno bhavanty atha ...*).

¹⁰⁷ Cité, sans variante, dans le KKT XIV 19 (p. 200), lequel attribue ce *śloka* à «Yogiyājñavalkya».

¹⁰⁸ Jagannātha (a. l.) écrit: *atrāpiḥ tattvapradīpokarītyā na kevalaṃ kāṇvā evaṃ paṭhanti kiṃ tu eke anye māṇḍūkeyā apīti samuccayārthaḥ |*.

II 6a-b = YV IV 45,45a-b. — Formule célèbre que l'on retrouve dans PD XIII 68c-d; citée par Upaniṣadbrahmayogin. MuUV II 1,2 ('*c' iti yan nādaḥ yac ca nāsty ante tan madhye bhātam apy asat | iti ca gauḍapādācāryokteḥ smṛteḥ ca ...*). Cf. MŚ XI 2a-b (*naivāgraṃ nāvaraṃ yasya tasya madhyaṃ kuto bhavet*).

II 7 cité dans YSC III 15 (*tad uktam māṇḍūkya — 'c' [= II 31] iti || [...]* *tad uktam tatraiva saṃprajñānatā ... / tasmād ādyantarātvena ... iti ||*).

II 17-20 cités par Śāntarakṣita («Śānti°») dans l'autocommentaire au śl. 93 de son Madhyamakālaṃkāra (WALLESER 1910: 19-20).

II 17a cité par Suresvara, BĀUBhV I 4,389 ('*c' iti ... gauḍapādīyaṃ vaco ...*).

II 19 à comparer à PAS 30-32b (*prāṇādyanantabhedair ātmānaṃ saṃvitatya jālaṃ iva | [...]* *mohayativātmānaṃ svamāyayā dvaitarūpayā devaḥ*).

II 20-29 à comparer à ŚB X 5,2,20 (*tām etām agnir ity adhvaryāva ūpāsate | yājur ity eṣā hīdaṃ sārvaṃ yunakti sāmēti chandogā etāsmiṃ hīdaṃ sārvaṃ samānām ukthām iti bahvṛcā eṣā hīdaṃ sārvaṃ utthāpāyati yātūr iti yātuvīda etēna hīdaṃ sārvaṃ yatāṃ viṣāṃ iti sarpāḥ sarpā iti sarpaṛīda ūrg iti devā rayir iti manuṣyā māyēty āsurāḥ [...]* *tām yathā-yathopāsate tād evā bhavati tād dhainān bhūtvāṛati tasmād etām evaṃvīt sārvaṃ evaitāir ūpāsīta sārvaṃ haitād bhavati sārvaṃ hainam etād bhūtvāṛati ||*).

II 29 à comparer à PAS 66 (*sarvākāro bhagavān upāsyate yena-yena bhāvena | taṃ-taṃ bhāvaṃ bhūtvā cīntāmaṇivat samabhyeti ||*).

II 31-32 cités par Śāntarakṣita dans sa Madhyamakālaṃkāravṛtti (voir LINDTNER 1982: 280-281 avec n. 266).

II 31 cité dans YSC III 15 (voir *supra ad* II 7).

II 31a-b ≈ MŚ VII 34a-b (*yathā māyā yathā svapno gandharvanagaraṃ yathā*).

II 32 = ABU 10¹⁰⁹. — *śloka* célèbre cité dans PD VI 235 et VIII 71, VC 575 (avec *bandho* pour *baddho*), et à plusieurs reprises par Mādhavācārya *ad* SūtaS III 2,59 (*tad uktam ācāryaiḥ 'c' iti*), IVa 15,29 (*tathā cōktam 'c' iti*) et IVb 1,7,76 (*ata evōktam ācāryaiḥ 'c' iti*).

II 35 cité par Śāntarakṣita dans sa Madhyamakālaṃkāravṛtti (voir LINDTNER 1982: 280f.)¹¹⁰.

II 35a en tant que formule (*vītarāgabhayakrodha*) se retrouve dans la BhG (II 56c et IV 10a).

¹⁰⁹ L'auteur de l'Upaniṣad a très probablement emprunté ce *śloka* à l'ouvrage de Gauḍapāda.

¹¹⁰ En citant ĀS II 31-32 et 35, Śāntarakṣita exprime son étonnement en ces termes (version tibétaine): *de dag gis gaṇ brjod pa de ni bde bar gsegs pas gsuṅs pa*. «What they state has already been said by the Tathāgata!» (LINDTNER 1982: 280). — Si l'on en juge d'après WALLESER et LINDTNER, Śāntarakṣita ne cite pas de *śloka* de l'ĀS IV.

II 36a = BhG II 25c.

II 36d = MBh XII 276.34(a)-d (*[nāprṣṭaḥ kasyacid brūyān na cānyāyena prcchataḥ | jñānavān api medhāvī] jadaval lokam ācaret ||*) ≈ Mān-DhŚ II 110(a)-d (*[idem | jānann api hi medhāvī] jadaval loka ācaret ||*). — Cf. MBh XII 9.15a-b (*ātmārāmaḥ prasannātmā jadāndhabadhīrākṛtiḥ* /) et PAS 78c-d (*nihstotravaśatkāro jadavad ricared agādhamatiḥ ||*). **II 37** ≈ MBh XIV 43.40 (*nirdvandvo nirnamaskāro niḥsvadhākāra eva ca | acalaś cāniketaś ca kṣetrajñāḥ sa paro vibhuḥ ||*). — *śloka* cité et attribué à «Gauḍapādācārya» dans JMV V (p. 167 [avec *niḥstutir*]).

II 37a = MBh XII 234.9a (avec *niḥstutir*).

II 38 cité par Sureśvara, BĀUBhV IV 4.887, et attribué à «Gauḍapāda». — Ce *śloka* semble présupposer la stance suivante, citée et attribuée au «Bhagavant» par Candrakīrti ad MŚ XVIII 3: *śūnyam ādhyātmikaṃ paśya paśya śūnyam bahīrgatam | na vidyate so 'pi kaś cid yo bhāvayati śūnyatām||*¹¹¹. La même stance est citée dans YD V 17 (p. 77): *śūnyam ādhyātmikaṃ viddhi¹¹² śūnyam paśya bahīrgatam | na drśyate so 'pi ... ||*.

Troisième Chapitre: Advaita

III 3-9 cités – en général, textuellement – dans l'ĀtP (XI 985–991).

III 4 cité par Śāntarākṣita dans l'autocommentaire au śl. 93 de son Madhyamakālaṃkāra (voir WALLESE 1910: 19–20). — Cf. UG II 37 (*ghaṭasaṃprṛtam ākāśaṃ nīyamāne ghaṭe yathā | ghaṭo naśyati nākāśaṃ tadvaj jīva ihātmani ||*) et BhP XII 5.5 (*ghaṭe bhinne yathākāśa ākāśaḥ syād yathā purā | evaṃ dehe mṛte jīvo brahma saṃpadyate punaḥ ||*).

III 5 cité dans ŚvUBh I 8 (*tathā ca śukaśiṣyo gaṇḍapādācāryaḥ 'c' iti*) et dans le SPBh de Vijñānabhikṣu (I 153), qui l'attribue au Viṣṇupurāṇa (*yathā viṣṇupurāṇe ... 'vrte | na ca sarve prayujyanta evaṃ jīvāḥ sukhādhībhīr iti* /), tandis que Viśvarūpācārya ad YājñSm III 134¹¹³ écrit: *tathā cāha – yathaikaśmin ghaṭākāśe rajodhūmādhībhīr yute | na sarve saṃprayujyante sukhāṃ duḥkhaṃ tathātmanaḥ ||*. — Cf. MH VIII 13 (*ghaṭākāśe yathaikaśmin rajodhūmādhībhīr vrte | tadvattā na hi sarveṣāṃ sukhāder na tathātmanaḥ ||*), PAS 36 (*ekasminn api ca ghaṭe dhūmādimalavṛte śeṣāḥ | na bhavanti malopetā yadvaj jīvo 'pi tadvad iha ||*), ainsi que VSNBh 10 (p. 22) où sont citées deux stances du «Viṣṇudharma» (*yathaikaśmin ghaṭākāśe rajodhūmādhībhīr yute | nānye malīnatāṃ yānti dūrasthāḥ kutra cit kva cit || tathā dvandvair anekaiś tu jīve*

¹¹¹ Le *śloka* II 38 est peut-être une «reformulation» vedāntique.

¹¹² Cf. ib., p. 82.2–3 (avec *paśya* pour *viddhi*).

¹¹³ *ākāśaṃ ekaṃ hi yathā ghaṭādiṣu prthag bhavet | tathātmaiko hy anekāś ca jalādhāreṣv ivāṃśumān ||*.

ca maline kṛte / ekasmin nāpare jīvā malināḥ santi kutra cit || iti |), que l'on retrouve dans le ŚvUBh I 8 (avec *jala*ir pour *rajo*° et *malinī*kṛte) et dans le KKT XIV 14 (avec *malair dhūmādibhiḥ* cite, *yānti malinātām*, *anekaiḥ* ca et *malinī*kṛte), mais qui sont présentées là comme un extrait du Brahmapurāṇa (*brāhṃe purāṇe* / *brahmapurāṇe*).

III 6 et 8 cités par Śāntarakṣita dans l'autocommentaire au śl. 93 de son Madhyamakālaṃkāra (voir WALLENER 1910: 19–20).

III 9 à comparer à PAS 51 (*janmavināśanagamanāgamamalasambandhavarjito nityam* / *ākāśa iva ghaṭādiṣu sarvātmā sarvadopetaḥ* ||).

III 11b se réfère au «Taittirīyaka», à savoir TaiU II.

III 12a se réfère au «Madhujñāna», c'est-à-dire au Madhubrāhmaṇa (= BĀU II 5).

III 13 fait allusion, d'une part (a-b), à MuU III 2,9 (*sa yo ha vai tat paramaṃ brahma veda brahmaiva bhavati* . . .), TaiU II 1,1 (*brahmavid āpnoti param* | . . .), etc., d'autre part (c), à des textes tels que BĀU I 4,2 (*dvitīyād vai bhayaṃ bhavati* |), TaiU II 7 (*yadā hy evaiṣa etasminn udaram* [?] *antaraṃ kurute* | *atha tasya bhayaṃ bhavati* |). BĀU IV 4,19 (. . . *neha nānāsti kiṃ cana* | *mṛtyoḥ sa mṛtyum āpnoti ya iha nāneva paśyati* ||) et KāU IV 10–11.

III 14 fait allusion, notamment, à ChU VI 2 sq.¹¹⁴.

III 15 cité par Śaṅkara *ad* BS I 4,14 (*tathā ca saṃpradāyavidō vadanti 'c' iti*), par Sureśvara, BĀUBhV II 1,387, et Sāyaṇa *ad* TaiU II 2 (p. 89), qui l'attribuent tous deux à «Gauḍācārya»; par Śaṅkhaṇḍī *ad* BSi III (*tad uktam 'c'* [avec *coditā śrutau* pour *coditānyathā*] *iti* | [p. 254]) et par Advaitānanda, BVĀ I 1,4 (*yad āhuḥ 'c' iti* | [p. 102]). — Ce śloka fait référence à des textes tels que ChU VI 1,4–6, BĀU II 1,20 et MuU II 1,1.

III 15a-c cité par Vidyāraṇya, BĀUBhVS II 1,168 ('*c' ity āhur āgama-vedināḥ* ||), et attribué à «Gauḍapādācārya» par Maheśvara Tīrtha (a. l.).

III 18a-b = VDh XCVI 19a-b. — Cet hémistiche se fonde sur des textes révélés, notamment ChU VI 2,1–4 (. . . *ekam evādvitīyam* . . . *tat tejo 'srjata* . . .); il est cité dans le ŚvUBh attribué à Śaṅkara (I, intr.) comme un passage des Viṣṇudharma (voir *supra* n. 106 [*ad* I 17]).

III 21 = IV 7.

III 21c-d = IV 29c-d. Cet hémistiche est à comparer à MŚ XV 8c-d (*prakṛter anyathābhāvo na hi jātūpapadyate* ||).

III 24a-b cite BĀU IV 4,19b (ou KāU IV 11b [*neha nānāsti kiṃ cana*]) et BĀU II 5,19 (= RV VI 47,18c [*īndro māyābhīḥ pururūpa tyate*]).

¹¹⁴ En particulier à VI 3,2: *seyaṃ devataikṣata hantāham imāś tisro devatā anena jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe vyākaraṇāṇīti* ||.

III 24c = VājS XXXI 19b et TaiĀ III 13.1 (*ājāyamāno bahudhā | vijāyate |*).

III 25a fait-il référence à ĪU 12c-d (*tato bhūya iva te tamo ya u saṁbhūtyām ratāh ||*)?

III 25c cite BĀU III 9,28.7(a)-b (*[jāta eva na jāyate] ko nṛ enaṁ janayet punaḥ ||*).

III 26 cite BĀU IV 4,22 (= III 9,26 = IV 2,4 et 5,15 [*sa eṣa neti nety ātmāgrhyo na hi grhyate ...*]).

III 29–30 et **32–47b** cités – le plus souvent, textuellement – dans l'ĀtP (XI 875–877, 878c-f ... 957–961) et attribués à «Gauḍapāda» par Rāmākṛṣṇa a. l. (XI 875).

III 30–32 cités par Śāntarākṣita dans sa *Madhyamakālaṁkāravṛtti* 93 (voir WALLESEY 1910: 19–21 et LINDTNER 1982: 280n. 266).

III 31 ≈ VDh XCVI 26 (*manodrśyam idaṁ dvaitaṁ yat kiṁ cīt sa carācaram | manaso hy amantībhāve dvaitābhāvāt tad āpnuyāt ||*). – Ce śloka est cité dans le ŚvUBh (I, intr.) comme un passage des VDh¹¹⁵ (*manodrśtam idaṁ sarvaṁ ... amanībhāve dvaitābhāvaṁ tad āpnuyāt ||*). Cependant ŚvUBh I 5 écrit: *tathā ca manasaḥ sarva hetutvaṁ darśayati | manovijṛmbhitam sarvaṁ ... | manaso hy amanībhāve dvaitaṁ naivopalabhyata iti |*. Le VSNBh 10 cite un śloka très voisin: *manovijṛmbhitam caitad ... | manaso hy ātmanībhāve [sic] dvaitābhāvāt tad āpnuyāt ||*. On rencontre le śloka suivant dans l'AY (II 81): *manodrśyam idaṁ sarvaṁ ... | manaso py unmanībhāve dvaitābhāvaṁ pracakṣate ||*.

III 31c-d ≈ UG II 45c-d (*manaso hy unmanībhāvād dvaitaṁ naivopalabhyate ||*).

III 32 cité et attribué à «Gauḍapādācārya»¹¹⁶ dans JMV II (*ātmatat-tvānubodhena ... agrahaḥ ||* [p. 45]).

III 32d ≈ TVK 28d (*grāhyābhāve tadagrahāt ||*).

III 34–35 cités et attribués à «Gauḍapādācārya» dans JMV III (p. 117 [avec *śuṣuptau* pour *śuṣupte* (35a)]).

III 35a-b cité par Madhusūdana Sarasvatī *ad BhG VI 21* (*tad uktaṁ gauḍapādaiḥ līyate tu śuṣuptau ... iti ||*).

III 36a-b à rapprocher de VDh C 31a-b (*anidram aḥ jam asvapnam arūpānāma śāśvatam ||*).

III 39 cité dans PD II 29 (*asparśayogo nāmaṣa ...*) et attribué à «Gauḍācārya».

III 40 cité et attribué à «Gauḍapādācārya» dans JMV III (p. 87–88).

III 41 cité dans PD XI 109, et dans le JMV III (p. 110) où il est attribué à «Gauḍapādācārya»; cité aussi et attribué à «Gauḍapāda» par Madhusūdana *ad BhG VI 23* et par Nārāyaṇa Tīrtha dans sa YSC I 13 (avec °*ṇaiva bindunā* / pour °*ṇaika*^o). — Selon Rāmākṛṣṇa (*ad PD XI*

¹¹⁵ Voir *supra* n. 106 (*ad I 17*).

¹¹⁶ «Gauḍācārya» dans JMV II (p. 29).

109), les *pāda* a-b sont inspirés du Ṭiṭṭibhopākhyāna, c'est-à-dire des *kathā* 12–15 de PT I (p. 74–87)¹¹⁷.

III 42–46 cités et attribués à «Gauḍapādācārya» dans JMV III (p. 119); cités, commentés et attribués à «Gauḍapādācāryapāda» par Madhusūdana *ad* BhG VI 26.

III 44–45b cités dans VS 33 (*tad uktaṃ ... °yāc chamaprāptaṃ na cālayet || nāsvādayed rasam ... iti*)¹¹⁸.

III 44 à comparer à MSA XIV 9c-10b (*līnaṃ cittasya gṛhṇīyād uddhataṃ śamayet punaḥ || samaprāptam*¹¹⁹ *upekṣeta tasmin nālambane punaḥ* /).

III 45a-b cité par Madhusūdana *ad* BhG VI 21 et attribué à «Gauḍapādācārya».

III 45a à comparer à MSA XIX 2a-b (... *anāsvādo dhyāneṣu sukha eva ca* /).

III 46 cité par Sureśvara, BĀUBhV IV 4,888, et attribué à «Gauḍapādā».

III 47a-b cité – et attribué à Gauḍapāda – par Madhusūdana *ad* BhG VI 21.

III 48 = IV 71.

Quatrième Chapitre: Alātaśānti

IV 1 ≈ YV VIb 195,63 (... *sarvātmagaganopamam | jñeyābhinnena sambodhāt* ...).

IV 1c-d est manifestement un pastiche intentionnel de MŚ, stance liminaire 2c-d: *deśayām āsa sambuddhas taṃ vande vadatām varam* //.

IV 3–4 à comparer à LAS II 174 (*sadasator hy anutpādaḥ* [v.l. °toḥ samut°] *sāṃkhyavaiśeṣikāḥ smṛtaḥ | avyākṛtāni sarvāṇi tair eva hi prakāśitā* [v.l. °taḥ/tāḥ] // [p. 116]).

IV 5 cité par Rāghavānanda *ad* PAS 65 (*tad etad abhipretya śrī-gauḍapādācāryoktiḥ 'c' iti* /).

IV 7 = III 21 (voir *supra*).

IV 11 sq. *śloka* auxquels fait ainsi allusion le Bhāvaprakāśa de Navya-raṅgeśa, une explication de l'autocommentaire de Veṅkaṭanātha Vedāntācārya sur son Tattvamuktākālāpa (TM II/416): *nanu māṇḍūk-*

¹¹⁷ Notamment p. 78,18–19 (... *ṭiṭṭibha<h> āha* | [...] *yad enaṃ duṣṭa-buddhiṃ samudraṃ svacāñvā śoṣayīṣyāmi* /) et 79,18–19 (*anirvedaḥ śrīyo mūlaṃ cañcur me lokasannibhā | ahorātrāṇi dīrghāṇi samudraḥ kiṃ na śuṣyati* // [I 374]).

¹¹⁸ Les leçons *chama*° (pour *sama*° en 44d) et *ras*° (pour *sukh*° en 45a) sont attestées par Rāmatīrtha Yati a. l.

¹¹⁹ Au lieu de *samap*° dans l'édition du texte, corrigé par S. LÉVI dans sa traduction (II/163n.).

yakārikāsu gaṇḍapādācāryaiḥ mādhyamikoktayuktibhiḥ kāry(a)kāra-nabhāvasya sāṃvṛtatvaṃ sthāpitam |.

IV 15d à rapprocher de VV 49 (*pitṛā yady utpādyah putro yadi tena caiva putreṇa* / *utpādyah sa yadi pitā vada tatrotpādayati kaḥ kam* ||).

IV 18c = MŚ X 8c.

IV 22a-b à comparer à MŚ XXI 13a-b (*na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate* |).

IV 22c-d à comparer à MŚ I 9 (*na san nāsan na sadasan dharmo nirvartate yadā* / *kathaṃ nirvartako hetur evaṃ sati hi yuḥjyate* ||) et VII 20 (*sataś ca tāvad utpattir asataś ca na yuḥjyate* / *na sataś cāsataś ceti pūrvam evopapāditam* ||), LŚ 13a-b (*na sann utpadyate bhāvo nāpy asan sadasan na ca* |) et LAS III 21a-b (*asan na jāyate loko na san na sadasan kva cit* |).

IV 24 se rencontre dans le Madhyamakahr̥daya de Bhavya (V 6 [avec *sanimittatvād* pour °*tvam*]) et dans le Prajñāpradīpa du même auteur (ch. XXV, app.). Ce *śloka* est tiré du *Vikhyāpana attribué à Asaṅga (voir LINDTNER 1985: 277–278).

IV 29 cité par Upaniṣadbrahmayogin dans son MuktuV II 64 ('*iti sarvajñagaṇḍapādācāryokteḥ*).

IV 29c-d = III 21c-d (voir *supra*) et IV 7c-d.

IV 31a-b = II 6a-b (voir *supra*).

IV 40 à comparer à MŚ XXI 12 = CŚ XV 14 (*na bhāvāj jāyate bhāvo bhāvo 'bhāvān na jāyate* / *nābhāvāj jāyate 'bhāvo 'bhāvo bhāvān na jāyate* ||).

IV 42 à comparer au passage suivant de la Dharmasaṃgīti cité dans ŚS XIV 20 (p. 139–140): *dharmasaṃgītyām apy uktam ... | āha yad etad uktam bhagavatā saṃskṛtā dharmā utpadyante nirudhyante cety asya tathāgatabhāṣitasya ko 'bhīprāyaḥ* | *āha — utpādanīrodhābhīnīviṣṭaḥ kulaputra lokasaṃniveśaḥ* | *tatra tathāgato mahākāruṇiko lokasyottrāsapadaparihārārthaṃ vyavahāravaśād uktavān utpadyante nirudhyante ceti* | *na cātra kasya cid dharmasyotpādo na nirodha iti* ||¹²⁰.

IV 47–51 cités textuellement — si ce n'est que *viññāna* est remplacé par *manas* ou *citta* — dans l'ĀtP (XI 997–1001). Selon Rāmakṛṣṇa (a. l.), ces *śloka* sont tirés de l'Alātaśāntiprakaraṇa (*uktārtham alātaśāntiprakaraṇagataiḥ sāmpradāyikavākyaair dr̥ḍhīkurvan*).

IV 56a-b à rapprocher du passage suivant du PV cité par Prajñākaramati ad BCA IX 78 (p. 230): *tad uktam ācāryapādaḥ ... tenātmābhīniveśo yāvat tāvat tu saṃsāraḥ* (= PV I 220 [avec *tāvat sa saṃsāre*]). L'hémistiche constitue-t-il une «réponse» vedāntique à une telle conception, ou une «reformulation» acceptable?

IV 58d ≈ LAS, Sagāthaka 30c (*na cāsau vidyate māyā*).

¹²⁰ Le même passage de la Dharmasaṃgīti est cité par Prajñākaramati ad BCA IX 150 (... *lokasya trāsapadaparihārārthaṃ*...).

IV 61 cité dans VSNBh 10 ('c' *ityādi gauḍapāde*).

IV 71 = III 48. Ce *śloka* est à mettre en parallèle, pour mieux distinguer le Vedānta du bouddhisme, avec une parole du «Bhagavant» citée par Candrakīrti *ad* MŚ III 9: *na cakṣuḥ prekṣate rūpaṃ mano dharmān na veti ca / etat tu paramaṃ satyaṃ yatra loko na gāhate //*.

IV 72a-b à comparer à LAS III 121 (*cittamātram idaṃ sarvaṃ dvīdhā cittaṃ pravartate / grāhyagrāhakabhāvena ātmātmīyaṃ na vidyate //*).

IV 75a-b ≈ MV I 2a-b (*abhūtaparikalpo 'sti drayaṃ tatra na vidyate //*).

IV 81c-d à comparer à RGV II 46c-d (*prabhāsvaram viśuddhaṃ ca dharmadhātōḥ svabhāvataḥ //*).

IV 81c = ChU VIII 4.2 (*sakṛdvibhāto hy evaiṣa [brahmalokaḥ]*).

IV 91a à comparer à LAS, Śagāthaka 172(a)-b (*[aniruddhā hy anutpannāḥ] prakṛtyā gaganopamāḥ //*).

IV 92d (*so 'mṛtatvāya kalpate*) formule qui se rencontre dans la BhG (II 15d) et dans quatre autres endroits du MBh¹²¹.

IV 93a-b ≈ premier *ślokaṛdha* du Ratnameghasūtra cité par Candrakīrti *ad* MŚ XI 7-8 (*ādiśāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva ca nirvṛtāḥ //*).

IV 95d ≈ citation de Candrakīrti *ad* MŚ III 9 (*yatra loko na gāhate //* [p. 46,11]).

IV 99c-d à mettre en parallèle avec l'hémistiche IV 56a-b du Madhyamakahrdaya de Bhavya (cité par GOKHALE 1958: 179): *vedānte ca hi yat sūktaṃ tat sarvaṃ buddhabhāṣitam /*. L'auteur de ĀŚ IV a-t-il éprouvé ici, en fin d'ouvrage, le besoin de différencier clairement le Vedānta du bouddhisme sur un point fondamental?

INDEX I: SOURCES DE L'ĀGAMAŚĀSTRA

BĀU	U. 2, 5, 6; I 26c-d; II 3a-b; III 12 («Madhujñāna»), 13c, 15, 24a-b, 25c, 26.
«Bhagavant»	II 38 (?); IV (71), 95d.
BhG	I 27d; II 35a, 36a; IV 92d.
BYYājñSm (?)	I 1-6, 24c-28, 29.
ChU	U. 1, 2; III 14, 15, 18a-b; IV 81c.
ĪU (?)	III 25a.
KāU	I 26a-b, 28d; III 13c, 24a.
Madhyamakahrdaya (?)	IV 24, (99c-d).
MBh	II 36d, 37; IV 92d.
MŚ	II 31a-b; III 21c-d; IV 1c-d, 7c-d, 18c, 22, 29c-d, 40.
MuU	U. 10; III 13a-b, 15.
MV	IV 75a-b.
NV (?)	I 7-9.

¹²¹ I 86,17d; XII 137,76d et 231,22d; XIV 48,2d.

PAS (?)	II 19, 29, 36d; III 5, 9.
Prajñāpradīpa (?)	IV 24.
PT	III 41a-b.
PU	I 26a-b.
PV (?)	IV 56a-b.
«Ratnameghasūtra»	IV 93.
RV (ou BĀU)	III 24b.
ŚB	II (20-28), 29.
TaiĀ ou VājS	U. 12; III 24c.
TaiU	U. 1; III 11 («Taittirīyaka»), 13a-c.
TVK	III 32d.
VājS	voir TaiĀ.
VDh (?)	I 17c-d (et 17a-b); III 18a-b, 31, 36a-b.

INDEX II: AUTRES CONCORDANCES EXTERNES

ABS	U. 3-5; I 4a.
ABU	II 32.
AY	III 31.
BhP	III 4.
«Brahmapurāṇa»	III 5.
CŚ	IV 40.
«Dharmasaṃgīti»	IV 42
KaiU	I 5a.
LAS	IV 3-4, 22c-d, 58d, 72a-b, 91a.
LS	I 7c-d; IV 22c-d.
Madhyamakahrdaya	III 5.
MānDhŚ	II 36d.
MBh	U. 6.
MŚ	U. 7; II 6a-b; IV 31a-b.
MSA	III 44, 45a.
NPU	U. 1-7.
NUU	U. 1-7, 9-12.
RGV	IV 81c-d.
UG	III 4, 31c-d.
*Vikhyāpana	IV 24.
«Viṣṇudharma»	III 5.
Viśvarūpācārya	III 5.
VV	IV 15d.
YV	I 18a-b, 18c-d; II 6a-b; IV 1, 31a-b.

S u m m a r y

The present article is devoted to a well known Upaniṣad called the Māṇḍūkya and to Gaudapāda's Āgamaśāstra (ĀŚ), which occupies a prominent and important place in the history of Advaita Vedānta.

The ĀŚ consists of four chapters (*prakaraṇa*). The first chapter contains twelve prose passages and twenty-nine verses (*śloka*). The other three *prakaraṇas* are wholly in verse and contain one hundred and eighty-six *ślokas* in all. As for the Māṇḍūkya, it is generally believed to be composed of the twelve prose passages referred to above. So high was the reputation of the four chapters of Gauḍapāda's work that the practice grew up among Vedic scholars of regarding them as four Upaniṣads, with the entire work going by the name of the above-mentioned Upaniṣad.

This article attempts to collect the most crucial data relating to these two works from previous studies as well as from the author's own research. Special attention is drawn here not only to identical and parallel passages in Vedic and old Brahmanical, Hindu, and Mahāyāna texts as well as to the sources quoted or referred to in the ĀŚ, but also to quotations from the Māṇḍūkya Upaniṣad and Gauḍapāda's work as found chiefly (but not solely) in Vedāntic literature and especially in Advaita works. The result of this investigation concerning textual concordances and quotations is set out in a table at the end of the article.

Gauḍapāda's work and, very likely, the Paramārthasāra also attributed to Ādiśeṣa are the earliest extant treatises (*śāstra*) known to us in which an attempt has been made to give a fairly systematic exposition of the chief Upaniṣadic teachings. The ĀŚ appears clearly to be the work of a non-dualist Vedāntin who drew lessons from several centuries of keen controversies between rival "philosophical" schools. Gauḍapāda seems to have been susceptible especially to the former Buddhist critiques, and notably to those of Nāgārjuna (2nd or 3rd century A. D.), the author of the Madhyamakaśāstra and originator of the Madhyamaka school of Mahāyāna Buddhism. Several data point to the fact that the ĀŚ is posterior to Bhavya (alias Bhāvaviveka, etc.). Gauḍapāda's work is obviously anterior to the 8th century A. D., for Maṇḍana Miśra, Śāntarākṣita, and Śaṅkara (the author of the Brahmasūtrabhāṣya) quote from it. At the present stage of research we may suppose the ĀŚ was composed between about 550 and 700 A. D.

The author shows that the Gauḍapādīyabhāṣya ascribed to Śaṅkara is likely to have been written in about 1000 A. D. at the latest. An argument for the authenticity of this Bhāṣya, already put forward by MAYEDA (1967: 81f.), is here strengthened.

All the dualist Vedāntins, following the lead of Madhva who commented upon it, regarded the "Māṇḍūkya" (i. e. Māṇḍūkya) as composed not only of the prose passages but also of the twenty-nine *ślokas*, of ĀŚ I. Madhva is not likely, however, to have been the originator of this tradition, which seems to have come into existence in certain non-

dualist circles some centuries before. It should be observed in this connection that many scholarly Advaitins — such as Ānandagiri, Vidyāraṇya, Śāyaṇa, etc. — quoted *śloka*s from ĀŚ I either as scriptural texts (*śruti*) or as passages of the Māṇḍūkya.

Lastly, the author draws attention to the few but interesting variant readings, as compared with the text of ĀŚ I (Poona ed.), of the different editions of the Māṇḍūkya.

Bibliographie et Abréviations

- ABS Ahirbudhnyasaṃhitā: Ahirbudhnya-Saṃhitā of the Pāñcarātrāgama, ed. M. D. RAMANUJACHARYA under the supervision of F. OTTO SCHRADER, revised by V. KRISHNAMACHARYA. 2 vol. [Adyar Library Series 4]. Madras 1966.
- ABU Amṛtabindu-Upaniṣad. Dans: Śrī-Nārāyaṇa-Śaṃkarā-nandaviracitadīpikāsametānām [...] Upaniṣadām Samuccayaḥ. [Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvalī 29]. Poona 1895, p. 71-79.
- AdvBSi Advaitabrahmasiddhi, de Kāśmīraka Sadānanda Yati: Advaita Brahma Siddhi by Kāśmīraka Sadānanda Yati, ed. VAMAN SHĀSTRĪ. [Bibliotheca Indica]. Calcutta 1890.
- AdvSi Advaitasiddhi, de Madhusūdana Sarasvatī: Advaitasiddhi of Madhusūdanasarasvatī, with the commentaries Gauḍabrahmānandī [= la Laghucandrikā de Gauḍa Brahmānanda Sarasvatī], [...] ed. ANANT KRIŚṆA ŚĀSTRĪ. 2nd ed. revised by ŚIVRĀM ŚĀSTRĪ ŚINTRE. Bombay 1937.
- AiU Aitareya-Upaniṣad. Dans: Śrīśaṃkaragranthāvaliḥ. Complete Works of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit. Vol. VIII: Commentaries on the Upanishads. Madras 1983, p. 541-603.
- ĀP Āgamaśāstra, de Yāmuna: Yāmuna's Āgama Prāmāṇyam, or Treatise on the Validity of Pāñcarātra, ed. & tr. J. A. B. VAN BUITENEN. Madras 1971.
- ĀŚ Āgamaśāstra, de Gauḍapāda: Sa-Gauḍapādiyakārikā-tharvavedīya-Māṇḍūkyopaniṣat, Ānandagirikṛtāṭīkā-saṃvalita-Śaṃkarabhāṣyasametā Śaṃkarānandabhagavatkr̥tā Māṇḍūkyopaniṣaddīpikā ca. [éd. par] Ā. V. KĀTHAVĀṬĪ. [Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvalī 10]. Poona 2^e 1900 (1^{re} éd. 1890).
- ĀŚUV Aṭharvaśikhopaniṣadvivarāṇa, d'Upaniṣadbrahmayogin. Dans: The Śaiva-Upanishads with the Commentary of Sri Upanishad-Brahma-Yogin, ed. A. MAHADEVA SASTRI. [Adyar Library Series 9]. Madras 1925, p. 10-19.
- ĀŚV Āgamaśāstravivarāṇa (= Gauḍapādīyabhāṣya), attribué à Śaṅkara: voir ĀŚ.

- ĀtP Ātmapurāṇa, de Śaṅkarānanda (texte avec la *ṭīkā* de Rāmakṛṣṇa): Saṭīkam Ātmapurāṇam. Bombay, Śaka 1827 (= 1905).
- AY Amanaskayoga: Amanaska Yoga, ed. BRAHMA MITRA AWASTHI & tr. BAJARANGA SINGH. Delhi 1987.
- BĀU Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad: voir BĀUBh.
- BĀUBh Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya, de Śaṅkara: Śrīśāṅkara-graṁthāvaliḥ. Complete Works of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit. Vol. X: Brihadaranyakopaniṣad Bhāṣya. Madras 1983.
- BĀUBhV Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārttika, de Sureśvara: Śrīmat-Sureśvarācāryaviracitaṁ Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārtikam Ānandagirikṛta-Śāstraprakāśikākhyatīkāsamvalitaṁ, ed. KĀṢṬHĀTHA ŚĀSTRĪ ĀGĀṢE. Three parts. [Ānandāśramasaṁskṛtagranthāvali 16]. Poona 1892-1894.
- BĀUBhVS Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārttikasāra, de Vidyāraṇya: Bṛhadāraṇyakavārttikasāraḥ śrīmad-Vidyāraṇya-svāmiviracitaḥ, Maheśvaratīrthakṛtayaḥ Laghusaṅgrahākhyayā tīkayā samalaṅkṛtaḥ [...], ed. BHĀU SHĀSTRĪ VAJHE. [The Chowkhambā Sanskrit Series]. Benares 1919.
- BCA Bodhicaryāvatāra, de Śāntideva: Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākarāmatī, ed. P. L. VAIDYA. [Buddhist Sanskrit Texts 12]. Darbhanga 1960.
- BHATTACHARYA 1943 The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, ed. & tr. VIDHUSHEKHARA BHATTACHARYA. Calcutta 1943 (repr. Delhi 1989).
- BhG Bhagavadgītā, avec les comm. de Śaṅkara, d'Abhinavagupta et de Madhusūdana Sarasvatī: (1) Śrīśāṅkara-graṁthāvaliḥ. Complete Works of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit. Vol. VI: The Bhagavad-Gita-Bhāṣya. Madras 1982. — (2) Śrīmad-Bhagavadgītā, śrīmac-Chāṅkarabhāṣyeṇa-Ānandagirikṛtavayākhyāyujā samvalitā tathā [...] Abhinavaguptācāryavyākhyāyāśrī-Madhusūdanasarasvatīsvāmikṛta-Gūḍhārthadīpikākhyavyākhyāśahitā [...], ed. W.L.S.H. PAṆSIKAR. Bombay 1912.
- BhP Bhāgavata-Purāṇa: Maharṣi-Vedavyāsapraṇītaṁ Śrīmad-Bhāgavatamahāpurāṇam. Gorakhpur, Saṁvat 2010 (= 1953).
- BOUY 1990 CHRISTIAN BOUY, Matériaux pour servir aux études upaniṣadiques. I. Un manuscrit sanskrit de Tanjore. JA 278 (1990) 71-134.
- BOUY 1994 Id., Les Nāthayogin et les Upaniṣads. Étude d'histoire de la littérature hindoue. [PICI 62]. Paris 1994.
- BOUY 1995 Id., Matériaux pour servir aux études upaniṣadiques. III. La Mudgalopaniṣad. JA 283 (1995) 69-89.
- BS Brahmasūtra, avec les comm. (1) de Śaṅkara et (2) de Madhva: (1) Śrīśāṅkara-graṁthāvaliḥ. Complete Works of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit. Vol. VII: Brahmasutra Bhāṣya. Madras 1983. — (2) Śrīmad-

- Brahmasūtrāṇi śrī-Jagannāthayatikṛta-Bhāṣyadīpikā-samalaṅkāśrīman-Madhvabhāṣyasahitāni sūtradīpikāsaṃvalitāni. 3 vol. Bangalore 1964–1965
- BSi Brahmasiddhi, de Maṇḍana Mīśra: (1) Brahmasiddhi by Ācārya Maṇḍanamīśra with Commentary by Śaṅkha-pāṇi, ed. S. KUPPUSWAMI SASTRI. [Madras Government Oriental Manuscripts Series 4]. Madras 1937. — (2) Two Commentaries on Brahmasiddhi: Bhāvaśuddhi of Ānandapūrṇamuni and Abhiprāyaprakāśikā of Ātsukhamuni, crit. ed. with introduction and appendices by N. S. ANANTAKRISHNA SASTRI. [Madras Government Oriental Series, No. CLXI]. Madras 1963.
- BVĀ Brahmaavidyābharana, d'Advaitānanda: Brahma Vidya-bharanam by Advaitananda [éd. par HARIHARA ŚASTRI], publ. by V. SAMBASIVA Aiyar. [Advaitamanjary Series 6]. Kumbakonam s. d.
- BYYājñSm Bṛhadyogiyājñavalkyaśmṛti. Dans: The Smṛiti Sandarbha, vol. IV. [Gurumandal Series 9]. Calcutta 1953, p. 2247–2338.
- ChU Chāndogya-Upaniṣad Śrīśāṅkaragranthāvaliḥ. Complete Works of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit. Vol. IX: Chāndogyaopaniṣad Bhashya. Madras 1983.
- CONIO 1971 CATERINA CONIO, The Philosophy of Māṇḍūkya Kārikā. Varanasi 1971.
- CS Ātuḥśataka, d'Āryadeva: Āryadeva's Ātuḥśataka. On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge, by KAREN LANG. [Indiske Studier, vol. VII]. Copenhagen 1986.
- CV Caranavyūha (= XLIX^e Atharvavedapariśiṣṭa). Dans: The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda, ed. G. M. BOLLING – J. VON NEGELEIN. Vol. I: Text and Critical Apparatus. Part II. Leipzig 1910, p. 335–343.
- DANDEKAR 1946–1985 R. N. DANDEKAR, Vedic Bibliography. Vol. I–IV. Bombay 1946 & Poona 1961–1985.
- ECKEL 1985 M. DAVID ECKEL, Bhāvaviveka's Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the Prajñāpradīpa. In: Miscellanea Buddhica, ed. CH. LINDTNER. [Indiske Studier 5]. Copenhagen 1985, p. 25–75.
- FRAUWALLNER 1953 ERICH FRAUWALLNER, Geschichte der indischen Philosophie. I. Band: Die Philosophie des Veda und des Epos — Der Buddha und der Jina — Das Samkhya und das klassische Yoga-System. Salzburg 1953.
- GAS Gītārthasaṃgraha, d'Abhinavagupta: voir BhG.
- GOKHALE 1958 V. V. GOKHALE, The Vedānta-Philosophy Described by Bhavya in his *Madhyamakahrdaya*. IJ 2 (1958) 165–180.
- GSS Gorakṣasiddhāntasaṃgraha: Gorakṣasiddhāntasaṃgrahaḥ, ed. JANĀRDANA ŚĀSTRĪ PĀṇDEYA. [Sarasvatībhavanagrānthamālā 110]. Varanasi 1973.
- HACKER 1968 PAUL HACKER, Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin. Einige Beobachtungen. WZKS 12–13 (1968/1969) 119–148 (= Kleine Schriften, ed. L. SCHMITHAUSEN. Wiesbaden 1978, p. 213–242).

- HACKER 1972 Id., Notes on the Māṇḍūkyopaniṣad and Śaṅkara's Āgamaśāstravivaraṇa. Dans: India Maior. Congratulatory Volume presented to J. Gonda, ed. J. ENSINK – P. GAEFFKE. Leiden 1972, p. 115–132 (= Kleine Schriften, p. 252–269).
- HAZRA 1958 R. C. HAZRA, Studies in the Upapurāṇas. Vol. I. [Calcutta Sanskrit College Research Series 2. Studies 1]. Calcutta 1958.
- IS Iṣṭasiddhi, de Vimuktātman: Iṣṭasiddhi of Vimuktātman with extracts from the Vivaraṇa of Jñānottama, crit. ed. M. HIRIYANNA. [Gaekwad's Oriental Series 65]. Baroda 1933.
- IU Īśa-Upaniṣad. Dans: Śrīśaṅkaragranthāvaliḥ VIII (→ AiU), p. 1–28.
- JMV Jīvanmuktiviveka, de Vidyāraṇya: Jīvanmuktiviveka [...] of Vidyāraṇya, ed. & tr. S. SUBRAHMANYA SASTRI – T. R. SRINIVASA AYYANGAR. [Adyar Library General Series 6]. Madras 1978.
- JMVP Id.: Śrīmad-Vidyāraṇyākṛto Jīvanmuktivivekaḥ. [Ānandāśramasamskṛtagranthāvali 20]. Poona. Śaka 1811 (= 1889).
- KaiU Kaivalya-Upaniṣad. Dans: The Śaiva-Upanishads (→ AŚUV), p. 46–57.
- KaiUD Kaivalyopaniṣaddīpikā, de Śaṅkarānanda. Dans: Upaniṣadām Samuccayah (→ ABU), p. 101–112.
- KAJIYAMA 1968 YUICHI KAJIYAMA, Bhāvaviveka, Sthiramati and Dharmapāla. WZKSO 12–13 (1968/1969) 193–203.
- KANE 1962 PANDURANG VAMAN KANE, History of Dharmaśāstra. Vol. V, Part II. [Government Oriental Series, Class B 6]. Poona 1962.
- KāU Kāthaka-Upaniṣad. Dans: Śrīśaṅkaragranthāvaliḥ VIII (→ AiU), p. 123–232.
- KAWADA 1961 KUMATARO KAWADA, Fundamental Difference between Buddhistic and Vedāntic Philosophies. JIBS 9.1 (1961) 410–403 (= 1–8).
- KKT XIV Kṛtyakalpataru de Lakṣmīdhara, XIV^e kāṇḍa: Kṛtyakalpataru of Bhaṭṭa Lakṣmīdhara. Vol. XIV: Mokṣakāṇḍa, ed. K. V. RANGASWAMI AYYANGAR. [Gaekwad's Oriental Series 102]. Baroda 1945.
- LAS Laṅkāvatārasūtra: The Laṅkāvatāra Sūtra, ed. B. NANJIO. [Bibliotheca Otaniensis, Vol. 1]. Kyoto 1923.
- LA VALLÉE POUSSIN LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN, Madhyamaka. Mélanges chinois et bouddhiques 2 (1932/1933) 1–146.
- LINDTNER 1982 CHRISTIAN LINDTNER, Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. [Indiske Studier IV]. Copenhagen 1982.
- LINDTNER 1985 Id., Remarks on the Gauḍapādīya-Kārikās (GK). IJ 28 (1985) 275–279.
- LS Lokātitastava, de Nāgārjuna: voir LINDTNER 1982: 128–139 (texte sanskrit, version tibétaine, traduction).
- LYV Laghuyogavāsiṣṭha: Laghuyogavāsiṣṭha [...], ed. V. SH. PANASIKARA. Bombay 21937 (repr. Delhi etc. 1985).

- MAHADEVAN 1975 T. M. P. MAHADEVAN, *Gauḍapāda: A Study in Early Advaita*. [Madras University Philosophical Series 5]. Madras 1975.
- MānDhŚ Mānavadharmasāstra: Mānava-Dharma Śāstra [Institutes of Manu], with the Commentaries of Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa, Kūllūka [*sic*], Rāghavānanda, Nandana, and Rāmachandra ... [éd. par] VIŠHVAŒĀTH NARĀYAN MANDLIK. 2 vol. Bombay 1886.
- MāUD Māṇḍūkyopaniṣaddīpikā, de Śaṅkarānanda: voir ĀŚ (*in fine*, p. 1-4).
- MāUP Māṇḍūkyopaniṣatprakāśikā, de Rangarāmānuja. Dans: *Kenādyupaniṣat - Puruṣa Sūkta - Śrī Sūkta Bhaṣya* (...), by Śrī Ranga Ramanuja Muni and other old Āchāryas, with Śrī Uthamur T. Viraraghavachārya's Commentary named Parishkara and Upaniṣadārtha Kārikas. Madras 1972, p. 325-342.
- MāUV Māṇḍūkyopaniṣadvivaraṇa, d' Upaniṣadbrahmayogin. Dans: *Daśopaniṣad-s with the Commentary of Śrī Upaniṣadbrahmayogin*. Part I. éd. by the Pandits of the Adyar Library [...], revised by A. A. RAMANATHAN. [Adyar Library Series 15.1]. Madras 1984, p. 212-322.
- MAYEDA 1967 SENGAKU MAYEDA, On the Author of the Māṇḍūkyopaniṣad- and the Gauḍapādīya-Bhāṣya. ALB 31-32 (1967/1968) 73-94.
- MBh Mahābhārata: The Mahābhārata [...], crit. éd. by VIŠHNU S. SUKTHANKAR et al. Poona 1933-1966.
- MH VIII Madhyamakahr̥daya(kārikā), Aṣṭama Pariccheda = Vedāntatattvaviniścaya, de Bhavya: The Vedāntatattvaviniścaya-Chapter of Bhavya's Madhyamakahr̥daya-kārikā, [éd. par] OLLE QVARNSTRÖM. WZKS 34 (1990) 181-198 (≈ Id., *Hindu Philosophy in Buddhist Perspective*. Lund 1989, p. 21-48).
- MŚ Madhyamakasāstra, de Nāgārjuna: Madhyamakasāstra of Nāgārjuna, with the Commentary Prasannapadā by Candrakīrti, éd. P. L. VAIDYA. [Buddhist Sanskrit Texts 10]. Darbhanga 1960.
- MSA Mahāyānasūtrālamkāra, d'Asaṅga (Maitreya-nātha): Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālamkāra. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra, éd. et tr. par SYLVAIN LÉVI. Tome I: Texte — Tome II: Traduction — Introduction — Index. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 159 & 190]. Paris 1907-1911.
- MuktU Muktikā-Upaniṣad. Dans: *The Sāmānya Vedānta Upaniṣads with the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahma-Yogin*, éd. A. MAHADEVA SASTRI. [Adyar Library Series 7]. Madras 1921, p. 345-377.
- MuktUV Muktikopaniṣadvivaraṇa, d' Upaniṣadbrahmayogin: voir MuktU.
- MuU Muṇḍaka-Upaniṣad. Dans: *Śrīśaṃkaragranthāvaliḥ VIII* (→ AiU), p. 309-390.
- MuUV Muṇḍakopaniṣadvivaraṇa, d' Upaniṣadbrahmayogin. Dans: *Daśopaniṣad-s* (→ MāUV), p. 169-211.

- MV Madhyāntavibhāga, de Maitreya: Madhyānta-Vibhāga-Śāstra Containing the Kārikā-s of Maitreya. Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati, crit. ed. RAM-CHANDRA PANDEYA. Delhi 1971.
- NAKAMURA 1983 HAJIME NAKAMURA. A History of Early Vedānta Philosophy, tr. T. LEGGETT et al. Part I. [Religions of Asia Series 1]. Delhi 1983.
- NPU Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Upaniṣad. Dans: Nṛsiṃhapūrvottaratāpanīyopaniṣat, śrīmac-Chaṃkarācāryaviracita-Pūrvatāpanīyabhāṣya-Vidyāraṇyapraṇītottaratāpanīyadīpikābhyaṃ sametā. [Ānandāśramasamskṛtagranthāvali 30]. Poona 1895, p. 1-69.
- NPUBh Nṛsiṃhapūrvatāpanīyopaniṣadbhāṣya, attribué à Śaṅkara; voir NPU.
- NS Naiṣkarmyasiddhi, de Sureśvara: The Naiṣkarmyasiddhi of Sureśvarāchārya with the Chandrikā of Jñānot-tama, ed. with notes and index by G. A. JACOB. [Bombay Sanskrit Series 38]. Bombay 1891.
- NUU Nṛsiṃhottaratāpanīya-Upaniṣad. Dans: Nṛsiṃhapūrvottaratāpanīyopaniṣat (→ NPU), p. 70-158.
- NV Nyāyavārttika, d'Uddyotakara: Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika [...], crit. ed. with notes by TARANATHA NYAYA-TARKATIRTHA and AMARENDRAMOHAN TARKATIRTHA. 2 vol. [Calcutta Sanskrit Series 18-19]. Calcutta 1936-1944 (New Delhi 1985).
- PAS Paramārthasāra, attribué à Ādiśeṣa: The Paramārthasāra of Bhagavad Ādisheṣa with the Commentary of Rāghavānanda, ed. with notes by T. GAṆAPATI ŚĀSTRĪ. [Trivandrum Sanskrit Series 12]. Trivandrum 1911.
- PD Pañcadaśī, de Vidyāraṇya: Pañcadaśī [...] śrī-Vidyāraṇyena praṇītā, tacchīṣyaśrī-Rāmakṛṣṇakṛtavayākhyayā sanāthīkṛtā. Bombay, Śaka 1819 / Saṃvat 1954 (= 1897).
- POTTER 1981 KARL H. POTTER, Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Delhi 1981.
- POTTER 1983 Id., Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. I: Bibliography (revised ed.). Delhi 1983.
- PS Prapañcasāra, attribué à Śaṅkara: Prapañcasāra Tantra of Śaṅkarācārya [...], revised and documented by A. AVALON and ed. ĀTALĀNANDA SARASVATĪ. [A Tantric Text Series 19]. Calcutta 1935 (repr. Delhi 1981).
- PT Pañcatantra: Pāntschatantrum sive Quinquupartitum de moribus exponens, ed. [...] I. G. L. KOSEGARTEN. Pars prima textum sanscritum simpliciores tenens. Bonnae ad Rhenum 1848.
- PU Praśna-Upaniṣad. Dans: Śrīśaṃkaragranthāvaliḥ VIII (→ AiU), p. 233-307.
- PUROHIT 1937 N. B. PUROHIT, The Gaudapāḍakārikās and Buddhism. Dans: Proceedings and Transactions of the Eighth All-India Oriental Conference (Mysore 1935). Bangalore 1937, p. 352-382.

- PUV Praśnopaniṣadvivaraṇa, d'Upaniṣadbrahmayogin. Dans: Daśopaniṣad-s (→ MāUV), p. 129–168.
- PV Pramāṇavārttika, de Dharmakīrti: The Pramāṇavārttikam of Ācārya Dharmakīrti with the Commentaries Svopajñavṛtti of the Author and Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin, ed. RAM CHANDRA PANDEYA, Delhi 1989.
- RAGHAVAN 1941 V. RAGHAVAN, The Sūta Samhitā, ABORI 22 (1941) 236–253.
- RENOU 1931 LOUIS RENOU, Bibliographie védique, Paris 1931.
- RGV Ratnagotravibhāga: The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, ed. E. H. JOHNSTON ... and furnished with indexes by T. CHOWDHURY, Patna 1950.
- RUEGG 1981 DAVID SEYFORTH RUEGG, The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, [A History of Indian Literature VII/1], Wiesbaden 1981.
- RV R̥gveda-Samhitā: R̥g-Veda-Samhita [...], with the Commentary of Sayanacharya, ed. F. MAX MULLER, 6 vol. London 1849–1874.
- ŚāMBh Śāstrakarmāmāsābhāṣya, de Rāmānuja. Dans: Śrī Bhagavad-Rāmānujagranthamālā, ed. P. B. ANNANGARACHARYA, Kancheepuram 1956, p. 49–396.
- SASTRI 1929 P. P. S. SASTRI, A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tanjore Mahārāja Serfoji's Sarasvatī Mahāl Library, Tanjore, Vol. III, Srirangam 1929.
- ŚB Śatapatha-Brāhmaṇa: The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedaganga, ed. ALBRECHT WEBER, Berlin – London 1855 (repr. Leipzig 1924).
- SCHRADER 1908 F. OTTO SCHRADER, A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Adyar Library, Vol. I: Upaniṣads, Madras 1908.
- SDS Sarvadarśanasamgraha, attribué à Mādhava: Śrīman-Mādhavācāryapraṇītaḥ Sarvadarśanasamgrahaḥ. [Ānandāśramasamskr̥tagranthāvalī 51], Poona 1906.
- SILBURN 1957 LILIAN SILBURN, Le Paramārthasāra. Texte sanskrit édité et traduit, [PICI 5], Paris 1957.
- SP Spandapradīpikā, d'Utpal(ācārya): The Spandapradīpikā of Utpalācārya, a Commentary on the Spandakārikā, ed. VĀMAN ŚĀSTRĪ ISLĀMPURKAR, [Vizianagram Sanskrit Series 16 (vol. 14)], Benares 1898.
- SPBh Sāṅkhyapravacanabhāṣya, de Vijñānabhikṣu: The Sāṅkhya-Pravacana-Bhāṣya or Commentary on the Exposition of the Sāṅkhya Philosophy by Vijñānabhikṣu, ed. RICHARD GARBE, [Harvard Oriental Series, Vol. II], Cambridge, Mass. 1895.
- ŚS Śikṣāsamuccaya, de Śāntideva: Śikṣāsamuccaya of Śāntideva, ed. P. L. VAIDYA, [Buddhist Sanskrit Texts 11], Darbhanga 1961.
- ŚSV Śivasūtravimarśinī, de Kṣemarāja: The Shiva Sūtra Vimarśinī [...], by Kṣemarāja, [Kashmir Series of Texts and Studies 1], Srinagar 1911.

STEINKELLNER 1995	ERNST STEINKELLNER – M. T. MUCH. Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus. [Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur II]. Göttingen 1995.
SūtaS	Sūtasamhitā: Śrīmat-Skandapurāṇāntargatā Sūtasamhitā, śrī-Mādhavācāryapraṇīta-Tātparyadīpikāvyaṅkhyāsametā. 3 vol. [Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvalī 25]. Poona 1924–1925.
ŚvU	Śvetāśvatara-Upaniṣad: Śvetāśvatara Upaniṣad, éd. et tr. par ALIETTE SILBURN. [Les Upanishad VII]. Paris 1948.
ŚvUBh	Śvetāśvataropaniṣadbhāṣya, attribué à Śaṅkara: Kṛṣṇayajurvedīya-Śvetāśvataropaniṣac Chāṅkarabhāṣyopetā [...]. [Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvalī 17]. Poona, Śāka 1811 (= 1889).
TaiĀ	Taittirīya-Āraṇyaka: The Taittirīya Āraṇyaka of the Black Yajur Veda with the Commentary of Sāyaṇachārya, ed. RĀJENDRALĀLA MITRA. [Bibliotheca Indica]. Calcutta 1872.
TaiU	Taittirīya-Upaniṣad, avec les comm. (1) de Śaṅkara et (2) de Sāyaṇa. Dans: (1) Śrīśaṅkaragranthāvalī VIII (→ AiU), p. 605–755. – (2) Taittirīyopaniṣat Saṭika-Śaṅkarabhāṣyopetā tathā ca [...] Vidyāraṇyakṛtā Taittirīyopaniṣaddīpikā. [Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvalī 12]. Poona, Śāka 1811 (= 1889), p. 1–186 (<i>in fine</i>).
THANGASWAMI 1980	R. THANGASWAMI, A Bibliographical Survey of Advaita Vedānta Literature [en sanskrit]. [Madras University Sanskrit Series 36]. Madras 1980.
TM	Tattvamuktākālāpa, de Veṅkatanātha Vedāntācārya: Tattvamuktākālāpa and Sarvārtha Siddhi [autocommentaire], with the commentaries Ānandadāyini and Bhāvaprakāśa, ed. D. SRINIVASACHAR – S. NARASIMHACHAR. 4 vol. [Oriental Research Institute Publications – Sanskrit Series 76, 81, 94 & 97]. Mysore 1933–1956.
TVK	Triṃśikāvijñaptikārikā, de Vasubandhu. Dans: Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu [...], éd. par SYLVAIN LÉVI. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 245]. Paris 1925, p. 13–45 (avec le commentaire de Sthiramati).
U.	(Māṇḍūkya-)Upaniṣad
UG	Uttaragītā: Uttaraḡitā, °Gaudapādācāryaiḥ viracitayā vyākhyayā sambhūṣitā [éd. par T. K. BALASUBRAHMANYAM]. Srirangam 1910.
VājS	Vājasaneyi-Samhitā: The Vājasaneyi-Samhitā in the Mādhyandina- and the Kāṇva-Çākhā with the commentary of Mahīdhara, ed. ALBRECHT WEBER. Berlin – London 1852.
VC	Vivekacūḍāmaṇi, attribué à Śaṅkara. Dans: Śrīśaṅkaragranthāvalīḥ. Complete Works of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit. Vol. III: Upadesharachanavali. Madras 1983, p. 1–111.
VDh	Viṣṇudharma: Viṣṇudharmāḥ. Precepts for the Worship of Viṣṇu, ed. REINHOLD GRÜNENDAHL. 3 vol. Wiesbaden 1983–1989.

- VETTER 1968 TILMANN VETTER, *Zur Bedeutung des Illusionismus bei Śaṅkara*. WZKSO 12-13 (1968/1969) 407-423.
- VETTER 1978 Id., *Die Gauḍapādīya-Kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (A)dvaita*. WZKS 22 (1978) 95-131.
- VKTP Vedāntakalpataruparimala, d' Appayya Dīkṣita: *The Vedāntakalpataruparimala of Appayadikṣita*, ed. RĀMAŚĀSTRĪ TAILAṄGA. 3 volumes. [Vizianagram Sanskrit Series]. Benares 1895-1898.
- VP Viṣṇu-Purāṇa: Viṣṇupurāṇam, Śrīdharasvāmikṛta-Svapra-kāśākhyaṭīkāśahitam, [éd. par] JĪVĀNANDA VIDYĀ-SĀGARA BHATṬĀCĀRYA. Calcutta 1882.
- VS Vedāntasāra, de Sadānanda: *The Vedāntasāra of Sadānanda together with the Commentaries of Nṛsiṃhasarasvatī and Rāmatīrtha*, ed. with notes and indices by G. A. JACOB. Bombay 1934.
- VSNBh Viṣṇusahasranāmastotrabhāṣya, attribué à Śaṅkara. Dans: Śrīśaṅkaragranthāvaliḥ, *Complete Works of Sri Sankaracharya in the original Sanskrit*. Vol. V: *Laghu Bhāṣyas*. Madras 1982, p. 1-168.
- VV Vīgrahavyāvartanī, de Nāgārjuna: voir LINDTNER 1982: 70-86 (texte sanskrit, avec la version tibétaine).
- WALLESENER 1910 MAX WALLESENER, *Der ältere Vedānta. Geschichte, Kritik und Lehre*. Heidelberg 1910.
- WOOD 1992 THOMAS E. WOOD, *The Māṇḍūkya Upaniṣad and the Āgama Śāstra: An Investigation into the Meaning of the Vedānta*. [Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy 8]. Honolulu 1990 (repr. Delhi 1992).
- YājñSm Yājñavalkyasmṛti: *The Yājñavalkyasmṛiti with the Commentary Bālakṛīḍā of Viśvarūpachārya*, ed. T. GA-ṆAPATĪ ŚĀSTRĪ. 2 vol. [Trivandrum Sanskrit Series 74 & 81]. Trivandrum 1922-1924.
- YD Yuktidīpikā: Yuktidīpikā. *An ancient Commentary on the Sāṃkhya-Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*, ed. RAM CHANDRA PANDEYA. Delhi 1967.
- YSC Yogasiddhāntacandrikā, de Nārāyaṇa Tīrtha: *Yogadarśana*, with a commentary called *Yogasiddhāntacandrikā* by Nārāyaṇa Tīrtha [...], ed. RATNA GOPĀLA BHATTA. [Chowkhambā Sanskrit Series 154 & 159]. Benares 1911.
- YV Yogavāsiṣṭha: *The Yogavāsiṣṭha of Vālmīki*, with the Commentary *Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparyaprakāśa* [d' Ānandabodhendra Sarasvatī], ed. WĀSUDEV LAKṢMAṆ ŚĀSTRĪ PAṆŚIKAR. 2 vol. Bombay 1937 (repr. Delhi 1984).

‘ITTAMĀTRA IN INDIAN MAHĀYĀNA UNTIL KAMALAŚĪLA

By Christian Lindtner, Nærum

One of the major issues in the debate of bSam yas is reflected in the very title of the only set of Sanskrit documents still available to us, the First and the Third Bhāvanākrama (BhK) of Kamalaśīla (ca. 740–795)¹. BhK I is available in a very poor Sanskrit edition by G. Tucci (1958: 187–229), BhK II only in Tibetan, and BhK III in a fairly good Sanskrit edition, also by G. Tucci (1971).² As opposed to his Chinese opponent, Hwa Šaṅ, who, if we are to believe Kamalaśīla, held the rather unsophisticated opinion that one could be liberated from the misery of *saṃsāra* all of a sudden simply by refraining from thinking and acting³, Kamalaśīla’s party advocated a gradual path of spiritual development to *samādhi*, a *bhāvanākrama*.

To Kamalaśīla, as to all Indian Mādhyamikas before him, the essence of Mahāyāna can be expressed in two words, *śūnyatā* and *karuṇā*, emptiness and human responsibility, or if you prefer, *prajñā* and *upāya*. His position is based on *āgama* and *yukti* (or *cintā*) and further developed through personal realization, or *bhāvanā*. What is so important to Kamalaśīla, indeed to all Indian yogis, and probably also to his Chinese opponents in the debate, is the achievement of a peaceful state of mind free from all external impressions and mental activities (*vikalpa*), what we in the West sometimes call *unio mystica*. Surely, there are numerous differences in terminology and methodology, but the quietist ideal is essentially the same for all parties involved. Ontology, epistemology and ethics all serve to justify this end.

Now, interestingly enough, one of Kamalaśīla’s main canonical authorities happens to be the Laṅkāvatārasūtra (LS), also a major authority for his Chinese opponents ever since the days of Bodhidharma, the celebrated founder of Ch’an.⁴

¹ On the debate in general see DEMIÉVILLE 1952 and Tucci 1958; for further references see MIMAKI 1982.

² BhK I–III have been edited again, translated and ‘restored’ by NAMDOL (1985). A copy of the ms. of BhK I (in my possession) has been used to check Tucci’s edition, which turns out to be extremely faulty.

³ *ye punar na kiṃ cī cintayanti nāpi kiṃ cit karmā kurvaṇti te parimucyante saṃsārāt | tasmān na kiṃ cī cintayitavyam | nāpi dānādikuśalacaryā kartavyā* | (BhK III 5: 14,1–3).

⁴ For the various editions, etc. of the LS see SUZUKI 1930 and 1934. My references are to the edition of B. NANJIO (Kyoto 1956). – In my opinion an

Three famous verses from LS, viz. X 256–258, provide Kamalaśīla with what he himself calls *prajñābhāvanākrama* ‘in a nutshell’ (*saṃkṣepāt* [BhK I 16: 210.7])⁵:

cittamātram samāruhya bāhyam artham na kalpayet /
tathatālambane sthitvā cittamātram atikramet ||256||
cittamātram atikramya nirābhāsam atikramet /
nirābhāse sthito yogī mahāyānaṃ sa paśyati ||257||⁶
anābhogagatiḥ śāntā prañidhānair viśodhitā /
jñānaṃ nirātmakam śreṣṭham nirābhāsenā paśyati ||258||⁷

This is what I, for reasons that will become clear later, would call the ‘Mahāyāna Method of Meditation’ (MMM). The purpose is to attain a state of *nirvikalpasamādhi*, or the *paramanirvikalpa yoga* (BhK I 17: 214.22):

First, granting that everything is *cittamātra*, the yogi understands that external objects are empty. Second stage: without *grāhya* no *grāhaka* is possible, because a subject necessarily presupposes an object that it can hang on to. Next after that, the yogi must go beyond the idea of a mind free from subject and object, he should simply remain in a ‘state’ of *advaya jñāna* without any *vikalpas*. This procedure, or method, is what Kamalaśīla calls *paramatattva-praveśa*.

A few pages later he repeats that such a (*parama*)*tattvapraveśa* is an *advaya jñānapraveśa*, and the real (*parama*)*tattvapraveśa* is not (*na tu*) a *viñaptimātratāpraveśa* (BhK I 18: 217.8)⁸. So there are two kinds of *praveśa*, but only one of them leads to *paramatattva*, viz. *nirvikalpasamādhi*. In other words, Kamalaśīla accepts the notion of *cittamātra* as a *tattvapraveśa* in the sense of universal emptiness, but not in the sense of mere *viñapti*, or idealism.

So, obviously, there are different ways of understanding the canonical term *cittamātra* in Mahāyāna: that of Madhyamaka and that of Yogācāra, and perhaps, that of ‘Madhyamaka-Yogācāra’⁹. We shall see.

early recension of the LS was known already to Nāgārjuna and Āryadeva. This fact has important consequences for our understanding of the relationship between early Yogācāra and Madhyamaka (see LINDTNER 1992).

⁵ See also RUEGG 1981: 90n. 293.

⁶ The text constituted by B. NANJIO offers *nirābhāsa sthito* in c and *na paśyate* at the end of d.

⁷ NANJIO’s text has (c) *jñānam anāt*^o and (d) *°bhāse na paśyati*.

⁸ Cf. ICHIGŌ 1989. The passages on (*parama*)*tattvapraveśa* are quoted on p. 158 (with references).

⁹ Cf. RUEGG 1981: 87–100 and ICHIGŌ 1989: *passim*.

What I would like to do in this paper, therefore, is to trace the main stages in the history of the term *cittamātra* in Mahāyāna, especially Madhyamaka, until the time of Kamalaśīla.

The term *cittamātra* occurs in various Mahāyānasūtras, and most probably it also has a canonical origin though this is still not quite clear. Some of these Sūtras are fairly late, e. g. Saṃdhinirmocana, Mahādarśa and Ghanavyūha¹⁰, others are early. When I here say early, I mean known to the early Indian Madhyamaka authors, esp. Nāgārjuna and Āryadeva: Daśabhūmika, Lokottaraparivarta, Dharmasaṃgīti, Pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhī, and Laṅkāvatāra¹¹.

Let us first look at the Pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhī. Here we read¹²: *khamś gsum pa 'di dag ni sems tsam mo || de c'i phyir ze na || 'di dag bdag ji lta ji lta rnam par rtog pa de lta de lta snañ ño ||*. That is, *traidhātuka* is *cittamātra* in the sense that it appears as a result of someone's *vikalpa*.

In the Daśabhūmika we find a similar statement: *cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam*¹³. Here the dictum is introduced to emphasize that no *kāraka*, no *vedaka*, no *kriyā*, i. e. no personal activity of an *ātman* is involved in the process of *pratītyasamutpāda*. In other words, *cittamātra* is almost a synonym of *vikalpa*, as above.

The Laṅkāvatāra, as known, abounds in statements about *cittamātra*. It is also in this Sūtra that for the first time we find the MMM formula. One of the characteristic features of this Sūtra is that it interprets *cittamātra* in the sense of *svacittamātra*, i. e. one's own mind, a subjective (notion of the) mind, e. g. when it says: *svacittamātram idaṃ traidhātukam ātmātmīyarahitam*¹⁴.

The Lokottaraparivarta goes a step further: *punar aparaṃ bho jina-putra cittamātram traidhātukam avatarati tac ca cittam anantamadhyatayāvatarati*¹⁵. This should be understood from the context to the effect that mind, lacking *utpāda*, *bhaṅga* and *sthiti*, is like an illusion.

¹⁰ These Sūtras are quoted as authorities on *cittamātra* by Bhavya; see LINDTNER 1986a: 192.

¹¹ All these Sūtras are quoted by Nāgārjuna; see PĀSĀDIKA 1989.

¹² See HARRISON 1978: 36 (text) and 1990: 42 (translation). This passage was discussed by SCHMITHAUSEN 1976.

¹³ For a discussion and further references see SCHMITHAUSEN 1976: 245n. 1; cf. LINDTNER 1986a: 192.

¹⁴ See SCHMITHAUSEN 1976: 245n. 3. Further references are given in SUZUKI 1934: s. vv.

¹⁵ Quoted in BhK I 18: 217,9–11. The same passage is quoted by Śāntarakṣita (cf. ICHIGŌ 1985: 296). This Sūtra, as said, is already known to Nāgārjuna.

Finally there is the Dharmasaṃgīti: *bcom ldan 'das chos thams cad ni kun brtags pa'i sñiñ po ste | sems tsam du bas pa rdzas mchis pa(r) sgyu ma ltar rtsa ba ma mchis pa'o* |¹⁶. All *dharma*s (not merely the notion of an *ātman*) are essentially *saṃkalpa*, *cittamātra*, etc.

These are, if I am not mistaken, the earliest occurrences of the term *cittamātra* in Mahāyāna canonical literature. With the exception of certain passages in the LS there is no trace of Yogācāra idealism at all.

We cannot at present be quite sure when and why the term *cittamātra* was first coined, but it may not be unfair to assume that it was first introduced in the current of Mahāyāna *māyāvāda* under the influence of common formulas such as: *saṅkhā samaññā paññatti vohāro nāmamattam* (Milindapañha, ed. V. TRECKNER, p. 25.11f.), or the often quoted *saṃjñāmātram pratiññāmātram saṃvṛtimātram vyavahāramātram*, or ... *vyavahāramātram etat nāmadheyamātram saṃketamātram saṃvṛtimātram prajñaptimātram* (quoted in Śāntideva's Śikṣā-samuccaya, ed. P. L. VAIDYA, p. 137.12f.). In the voluminous Prajñāpāramitā literature we find expressions such as *nāmamātra*, *nāmadheyamātra*, *prajñaptimātra*, *nāmamātraka*, etc.¹⁷.

In some Mahāyāna texts these terms are used to describe 'the whole world', e. g. Bhavaśaṃkrāntisūtra (ed. N. A. ŚĀSTRĪ, p. 5f.):

*nāmamātram idaṃ sarvaṃ saṃjñāmātre pratiṣṭhitam |
nābhidhānāt prthagbhūtam abhidheyam prakalpyate* ||¹⁸,

and in the LS we can read: *prajñaptimātram tribhavam* ...¹⁹.

It is important for us to notice that in the early period the terms *cittamātra* and *viññaptimātra* have not yet been introduced.

It seems fair to assume that the unknown individual who first coined the term *cittamātra* was influenced by such lists when he wanted to express that all *dharma*s, or the entire world, was merely mind. The term *cittamātra*, however, did not in those days indicate any sort of idealism, rather nominalism, or simply *māyāvāda*²⁰. The meaning of *citta*, in the compound, was still very close to *nāmadheya*, *prajñapti*, *saṃvṛti*, *saṃketa*, etc., though none of these terms, to begin with, were associated with Mahāyāna *māyāvāda*. We are, in other words, still quite far away from the period of the Saṃdhinirmocanasūtra (SN), which, in the words of SCHMITHAUSEN (1976: 241), "seems to be the first text to use, in an idealistic sense, the expression *viññaptimātra* which was to become the most used and most typical term of Yogācāra idealism".

¹⁶ Quoted from ICHIGŌ 1985: 296.

¹⁷ See CONZE 1967: s. vv.; see also BHSD s.v. *prajñapti*.

¹⁸ For *prakalpyate* the variant *na vidyate* is found; s. LINDTNER 1982: 152f.

¹⁹ See SUZUKI 1930: 420 for a list of the usage of *prajñapti* in this text.

²⁰ See SCHAYER 1921.

Indeed, as far as the early period is concerned, one can perhaps say that *cittamātra* is for the Madhyamaka what *viññaptimātra* is for Yogācāra (beginning with the SN).

This brings us back to the MMM in LS X 256–258. These verses reflect a more advanced stage of speculation than any of the positions found in the early Mahāyāna Sūtras quoted above. What the LS actually reflects is a stage of development in Buddhism where the new ‘ontology’ of Mahāyāna is combined with various old canonical models of meditation so as to provide the latter with a suitable ‘ontological *raison d’être*’.

As is well-known, we find in various old (pre-Mahāyāna) Sūtras several numerical formulas of meditation such as the eight *vimokṣas*, the nine *anupūrvavīhāras*, etc.²¹. Omitting the details, the purpose of such formulas is to guide the practitioner gradually away from the world of the senses to a place, or state, infinitely more satisfactory than the one we are used to. This state of mind, as we would say, free from all impressions and emotions, i. e. *saṃjñāveditanirodhasamāpatti*, or simply *nirvikalpasamādhi*, was considered the compulsory entry-card for the ultimate goal of *nirvāṇa*. The technical term for expressing the gradual spiritual progress in the old texts was *samatikrama*²², and this term was adopted unchanged by the author of the MMM found in the LS²³.

The MMM as we find it in the LS (and, as we shall see, in later sources), is not just a simplification, or condensation, of several old formulas of meditation, but it is also a reinterpretation in the sense that the achievement of *nirodhasamāpatti*²⁴ is now provided with a more suitable justification, i. e. with an illusionistic ontology. This reinterpretation must have been felt as a true advancement by the unknown creator of the MMM, and it should not surprise us that later Mahāyāna philosophers as a rule are much more concerned with the new MMM than with the old (but still canonical) formulas of meditation. They were associated with a realistic ontology that had been superseded with the emergence of Mahāyāna and *māyāvāda*.

In this connection it is quite interesting to notice that the LS seems to be well aware of its own historical position in this regard. Thus we read that all the old Buddhist formulas of meditation can be reduced to and reinterpreted in the new perspective of *cittamātra* (X 114):

²¹ All these are collected in LAMOTTE 1970.

²² The historical background of the Mahāyāna term *bhāvanākrama* is clearly the canonical notion of *samatikrama*.

²³ See LAMOTTE 1970: 1281–1309 (with references).

²⁴ Cf. GRIFFITHS 1986 und LINDTNER 1994.

dhyānāni cāpramāṇāni ārūpyāś ca samādhayaḥ | saṃjñānirodho nikhilaś cittamātre na vidyate ||²⁵.

It goes without saying that the early Indian Madhyamaka masters (especially Nāgārjuna) were familiar with the old models of meditation. Nāgārjuna's *Suhrīlekha*, **Bodhisambhāraka* (BS) and *Ratnāvalī* (RĀ) evince an extensive knowledge of the old canonical writings; references to meditation are frequent, and the importance of cultivating *samādhī* is emphasized more than once²⁶. But did Nāgārjuna also know of the MMM now found in the LS? To be sure these verses are not to be found in the earliest extant Chinese version of the LS (i. e. Guṇabhadra's from A. D. 443), but that, of course, does not prove that the MMM was unknown in those days.²⁷ There may have been several recensions already then, and who can say that the Chinese version of Guṇabhadra is complete? No conclusion can be drawn from the absence of the MMM in the earliest extant Chinese version.

There is actually, in LS II, available in Guṇabhadra's Chinese version, a clear indication that the MMM was already known in those days. There the text speaks of four kinds of *dhyāna* called *bālopa-cārika*, *arthapravicaya*, *tathatālambana*, and *tāhāgata* respectively (LS II: 97,5ff.)²⁸. No attentive reader of this passage can fail to be struck by its close affinity with the MMM. There is, however, one very significant difference, namely the total absence of the term *cittamātra*. This may well indicate that the MMM expresses a somewhat more advanced stage of development.

But back to Nāgārjuna. If we were certain that the *Bhāvanākrama* ascribed to him was authentic, the answer to our question would be simple; for this text is a collection of verses each of which is also to be found in LS X²⁹. Among these 56 verses we also find, at the very end, what corresponds to LS X 256f., the MMM. The purpose of this *Bhāvanākrama*, which certainly belongs to the 'circle' of early Indian Madhyamaka, is to show how *cittamātra* can be used as a means of meditation to attain *nirābhāsajñāna*, i. e. *nirvikalpasamādhī*. For further details I may refer to my edition of this interesting small text.

Otherwise, speaking of early Indian Madhyamaka *śāstras*, the term *cittamātra* is mentioned in Mahāyānaviṃśikā³⁰ 18a: *cittamātram idaṃ*

²⁵ This verse is also found as 26 in the *Bhāvanākrama* (wrongly) ascribed to Nāgārjuna (s. LINDTNER 1992: 270). There is a variant reading *cittamātreṇa* (supported by Tib.) for *cittamātre na*. Both can be defended to the same effect.

²⁶ E. g. *BS 31, 32, 87, 90, etc.; see my translation in LINDTNER 1982: 228ff.

²⁷ For the different versions see SUZUKI 1930: 3–37.

²⁸ Cf. p. *upacārasamādhī* as opposed to *appanāsamādhī* (see CPD s. vv.).

²⁹ See LINDTNER 1982: 15n. 31 and cf. n. 25 above.

³⁰ See LINDTNER 1982: 12n. 16.

*sarvam*³¹, and in Bodhicittavivarāṇa³² (BV) 25d and 27a, both ascribed to Nāgārjuna, and both deeply influenced by the LS for their interpretation of the term *cittamātra* in the sense of *māyāvāda*. In BV 40 *citta* is reduced to *nāmamātra*.

Indeed BV is very interesting in this connection because one can actually detect the MMM behind its composition: After the refutation of *ātman* (4–9), the doctrine of *skandhamātra* is refuted (10–24), then Yogācāra, or Vijñānavāda (25–56). The highest stage is represented by Madhyamaka. All this is summarized in two oft-quoted verses still available in Sanskrit (BV 25 & 27)³³:

ātmagrahanivṛttyartham skandhadhātuvādidēśanā |
sāpi dhvastā mahābhāgaḥ cittamātravyavasthāyā ||25||
cittamātram idaṃ sarvam iti yā deśanā muneh |
uttrāsaparihārārtham bālānāṃ sā na tattvataḥ ||27||

The standpoint of BV is exactly the same as that of LS, namely to use *cittamātra* as a means of progressive meditation. The technical term for this (in BV) is *cittamātravyavasthā*; in LS, *passim*, it is *cittamātravyavasthāna*. Historically speaking, the BV is significant for being, to the best of my knowledge, the first *śāstra* to follow the authority of the LS in assigning the different Buddhist schools to different rungs on the ladder to *advaya-jñāna* in a most explicit way.

But what about Nāgārjuna's other works? Do we find the MMM here, too? Not explicitly, to be sure, nor does he use the term *cittamātra*, but otherwise I would say that the MMM is there more or less consciously. The closest he comes in terminology would be *cittamohanamātra*³⁴, used by him twice in RĀ II 12=13c. Let us briefly review Nāgārjuna's usage of the technical terms in question:

The purpose of *śūnyatāmṛtadeśanā* is to abolish all conceptions, *sarvasaṃkalpanāśa* (CS I 23ab). Characteristic of *tattva* is that it is *nirvikalpa* (MK XVIII 9cd).³⁵ It is the cessation (*upaśama*) of *prapañca* (MK XXV 24b). To have *jñāna* without *prapañca* is to have *bodhi* right in one's hand (BS 46). Mind (*vijñāna*) must become *animitta* to obtain *mokṣa* (CS I 25f.). One must abstain from creating any sort of *vikalpa* about anything (MK IV 5cd).

³¹ Ed. by TUCCI 1956: 203.

³² Ed. (Tibetan and Sanskrit fragments) & tr. by LINDTNER 1982: 180–217. About its authorship see also my remarks in LINDTNER 1992.

³³ See LINDTNER 1982: 192 with the references given on p. 193.

³⁴ In the LS we find *cittamohana* besides, of course, *cittamātra*; cf. SUZUKI 1930: 400.

³⁵ This rare term is also used in the Prajñāpāramitāstotra 1, where *prajñāpāramitā* is said to be *nirvikalpa*. On its author, Rāhulabhadra, see LAMOTTE 1970: 1373–1375.

The *kleśas* (i. e. *rāga*, *dveṣa*, and *moha*) are due to *saṃkalpa* (MK XXIII 1ab), or *vikalpa* (ŚS 60). The *indriyārthas* (i. e. *rūpa*, *śabda*, etc.) are created by *vikalpa* as a sixfold *vastu* of the *kleśas* (MK XXIII 7), and as such they are *kevala* ('pure abstractions'), like illusions, etc. (ib. 8). The entire world (*jagat sarvaṃ*) is *vastuśūnya* (CS III 47c). Being and non-being are *ajñānakalpita* (RĀ I 98). Karma and the *kleśas* are due to *vikalpa*, which, again, is based on *prapañca* (MK XVIII 5). The empirical world (*jagad idam*) has its origin in *parikalpa* (CS I 19ab). As such the entire world (*jagat sarvaṃ*) is *nāmanātra* (CS III 35a), all *dharma*s are *kalpanāmātra* (ib. 36ab), the agent and his actions are also *kalpanāmātra* (ŚS 41f.). The great elements, etc. are *mithyā vikalpita* (YŚ 34); this world (*loko 'yam*) is *vikalpa* (ib. 37). This world, which is *māyopama*, is due to *cittamohanamātra* (RĀ II 12=13c); pleasure (and the other *viparyāsas*) are *kalpanāmātra* (RĀ IV 48). The ultimate 'cause' of *vikalpa* is *avidyā*; it is defined as *abhiniveśa*, *dṛṣṭi*, *graha*, or *kalpanā* in relation to **pratītyabhāva* (ŚS 64).

By means of *śūnyatābhāvanā* one abolishes clinging to any *dharma* (RĀ III 87); by means of *bhāvana* of 'this *jñāna*' (i. e. the gnosis of *pratītyasamutpāda* = *śūnyatā*) one attains *avidyānirodha* (MK XXVI 11cd). 'Causality' is cyclic: *avidyā* is due to *viparyāsa* and to the *saṃskāras*, but also vice versa (ŚS 11 & 62). This means that *prapañca* ceases in *śūnyatā* (MK XVIII 5cd), that the elements, etc. (i. e. the entire world) cease in the *jñāna* of emptiness (YŚ 34), that *bhāva* and *abhāva* are absent once *tattvārtha* is ascertained (RĀ I 98), that *ātman* and the *skandhas* are gone in *mokṣa* (ib. 41), for *nirvāṇa* is neither being nor non-being, but *bhāvābhāvaparāmarśakṣaya*³⁶ (ib. 42cd).

On this background one can, in a somewhat broader perspective, outline Nāgārjuna's 'anthropocentric religion' in terms such as the following:

To begin with, there was neither being nor non-being, or with RV X 129, *nāsad āsīn nō sād āsīt tadānīm*. But then *avidyā*, or *vikalpa*, was created, we cannot really explain how, for a cyclic model of causality does not satisfy the demands of reason. Suddenly we were brought into a world which, like an illusion, neither exists nor does not exist. To get back to *illud tempus* we must gradually develop *śūnyatābhāvanā*, or *pratītyasamutpāda*. Ultimately the real and the unreal must thus be made of the same stuff.

The fundamental problem for us in Nāgārjuna's way of thinking is its anthropocentric or psychological starting-point. His reduction of the world to a personal error (*abhiniveśa*, *graha*, *avidyā*, *abhyupagama*, *parāmarśa*) is basically irrational. But *alam ativistareṇa*!

³⁶ Here *parāmarśa* is short for *dṛṣṭiparāmarśa*; see BHSD s.v.

To use Nāgārjuna's own terminology, the purpose of his 'philosophy' is to prepare the ground for attaining *tattva* which is *nirvikalpa*, in other words *nirodhasamāpatti*, *saṃjñāveditanīrodhā*, or *nirvikalpasamādhi*. This means getting rid of discursive thinking (*vikalpa*) which is based on ignorance, and vice versa, and responsible for Karma and *kleśa*, i. e. for *duḥkha*. Mind (*viññāna*) must become *animitta* before one can attain *mokṣa*.³⁷ Being due to the activity of *avidyā* the world is said to be *nāmanātra*, *kalpanāmātra*, *cittamohamātra*. As such it is *sūnya*, or more precisely, *vastusūnya*. But *bhāvanā* is necessary to realize this personally. There is only one way to understand emptiness fully: *pratītyotpādadarśana*, i. e. *sarvopalambhopaśama*, no 'clinging'.³⁸

On this background it is hard to decide whether Nāgārjuna was conscious of the MMM. Several of the technical terms in it are not to be found in his works. But this may be a matter of accident. Nothing would be easier than to 'fill in' the MMM with numerous passages from Nāgārjuna's works.³⁹ The MMM is fully consistent with the *krama* Nāgārjuna actually employs to attain *nirvikalpasamādhi*, or to use the LS term, *nirābhāsa(jñāna)*.⁴⁰ Nor must one forget that there is a certain vagueness, or ambiguity, of one or two of the technical terms used in the MMM. Kamalaśīla, as we have seen, gave one interpretation of the verses, and this was briefly: Get rid of the object, then of the subject, then remain happily in *nirodhasamāpatti* forgetting all about duality. One should become *advaya(jñāna)*, one should not possess it. A somewhat different interpretation, if I am not mistaken, was suggested in the second chapter of the LS, as I have already indicated⁴¹.

So to sum up for now: The MMM may or may not have been known to Nāgārjuna in its present verse-form. But the pattern reflected in it

³⁷ This is also the opinion of Candrakīrti; see LINDTNER 1982: 137n. 26.

³⁸ In the earlier Buddhist texts *upalabdhi* is mostly associated with the activity of *viññāna*, and *anupalabdhi* has not yet become a technical term. It is different in Mahāyāna with its *māyāvāda*. Nāgārjuna's usage of *upalambha/abdhī*, etc. comes very close to the usage in LS, Kāśyapaparivarta (KP), etc.: see MK XXV 24 and BS 149 (with the references given in my note [LINDTNER 1982: 246]). There is a useful index to the KP in WELLER 1987: 1/543ff.

³⁹ One would begin with one of the many passages already quoted to the effect that all *dharma*s are *kalpanāmātra* (e. g. CS III 36ab). Then one would say: *rūpagatān kāmś cīn na vikalpān vikalpayet ||* (MK IV 5cd). After that one gets rid of subject and even the awareness of a subject without object (MK XVIII 3) so as to end up in a state of *nirvikalpa* (e. g. ib. 9).

⁴⁰ The term *nirābhāsa*, so characteristic of the LS (see SUZUKI 1930: 415) is, I would think, to be associated with *anābhāsa* which occurs in KP 56 to designate the *madhyamā pratīpad*. Neither *anābhāsa* nor *nirābhāsa* occurs in Pāli. Later on, e. g. in Bhavya, it is found (with terms such as *nirāñjana*) to designate *tattva*.

⁴¹ See above p. 164.

perfectly suits his philosophy. Early Indian Madhyamaka *bhāvanā* is a question of gradually getting rid of conceptual clinging (*upalabdhi*), for the world being like an illusion, is not worth clinging to. It would be ridiculous to try to grasp what neither exists nor does not exist.⁴²

This brings us to the very heart of Nāgārjuna's thinking, but not only so, it also brings us to the issue that eventually caused a schism in Mahāyāna. I am of course thinking of the controversy between Madhyamaka and Yogācāra⁴³ here. The essence of the matter is simply that Nāgārjuna's interpretation of Buddhism, the *madhyamā pratīpad*, was felt to be too negative, it lacked a positive ontology. In this regard MK XXIV 18 is most significant:

*yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe |
sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā ||*

This celebrated verse has often been discussed⁴⁴, and its importance has been generally emphasized, but I am not sure that the verse has been correctly understood in its proper context.

The verse is extremely provocative: We give the correct interpretation – whereas You fail to do so! What Nāgārjuna wants to do is to give the true interpretation of the *madhyamā pratīpad* that avoids ethical and especially 'ontological' extremes (*anta*), in a word: the only true kind of Buddhism is Madhyamaka Buddhism. Hence, also, the title of his *magnum opus*: Mūlamadhyamakakārikā. When he wrote this verse, he had at the back of his mind several sources discussing this issue, the Kātyāyanāvavāda (cf. MK XV 7) and the KP (cf. MK XIII 8⁴⁵).

What is so special and so unique – and so provocative – about Nāgārjuna's interpretation is that he tries to understand the old canonical concept of *madhyamā pratīpad* in the light of the two truths (*satyadvaya*). To be sure, the doctrine of *satyadvaya* was not Nāgārjuna's own invention⁴⁶, but for all we know, Nāgārjuna was the first to use it as a key to understand the *madhyamā pratīpad*.

⁴² Madhyamaka texts are, as known, full of *dṛṣṭāntas* of *māyā*. Characteristic of an illusion is that we would neither say that it exists nor that it does not exist. Somehow it is there, and somehow it is not there. As such an illusion is seen, or experienced (*dṛṣṭa*) to have a point in common with *tattva* which is beyond *asti* and *nāsti*. To experience an illusion as an illusion is, at the same time, to give up *avidyā*, i. e. clinging to it; as such it is an experience of *śūnyatā*, or *tattvajñāna*. Such an experience obviously has no *upalambha*, no *ālambana*, no *upalabdhi*. The experience of an illusion is one thing; the awareness that the illusion is merely an illusion is quite another.

⁴³ See ECKEL 1985, and also LINDTNER 1986b.

⁴⁴ Cf. MAY 1978.

⁴⁵ This verse alludes to KP 65, a Sūtra to which there are many allusions in the BS too; see also Hōbōgirin s. vv. Chūdō (*madhyamā pratīpad*) and Chūgan (*mādhyamika*).

⁴⁶ It could already be found in various Sūtras.

Accordingly, the first two *pādas* refer to *paramārthasatya*. Nāgārjuna is saying that he prefers to understand the old canonical notion of *pratītyasamutpāda* – the deepest expression of the Buddha's enlightenment – in the sense that it is dependently originated. The third *pāda* refers to *saṃvṛti*- or *vyavahārasatya*. If everything is empty, all statements about emptiness are, of course, also empty. Nevertheless, if one cannot speak about emptiness the Buddhist doctrine could not be communicated.⁴⁷ And that would probably mean the end of Buddhism. The doctrine of *satyadvaya* is a *sine qua non* for the propagation of Buddhism.

The idea that the relative truth is a pedagogical means to an end is made clear in MK XXIV 10:

vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |
paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate ||

Nāgārjuna considers this point so significant that he even quotes this verse in one of his later works, the *Vigrahavyāvartanī* (ad 28). This is the only time he ever quotes his own words⁴⁸.

Nāgārjuna's claims created a fury. Had he chosen to express himself more diplomatically, we might never have seen the controversy between *Madhyamaka* and *Yogācāra*.

We find the earliest *Yogācāra* reactions to Nāgārjuna, or if not to Nāgārjuna personally, at least to *Mādhyamikas* of his ilk, in certain parts of the *Yogācārabhūmi*. As said, the main charge against Nāgārjuna was that his interpretation of Buddhism, of the *madhyamā pratīpad*, was considered too negative. He was absolutely wrong in suggesting that the *madhyamā pratīpad* be understood in the perspective of *satyadvaya*.

Let me already now, for the sake of clarity, anticipate the conclusion of this paper, and say this much: Granting that the common ultimate goal of Mahāyāna (i. e. *Madhyamaka* as well as *Yogācāra*) is to achieve *nirvikalpasamādhi*, or *advayaajñāna*, etc., the decisive and fundamental point of dissension remains. How can the illusion of the world best be accounted for – in terms of *satyadvaya*, or in terms of *svabhāvatraya*? This, as we shall see in more details, is, in all its ramification, what the debate between *Madhyamaka* and *Yogācāra* is all about.

⁴⁷ This, in a nutshell, is the problematic of Nāgārjuna's *Vigrahavyāvartanī*; see LINDTNER 1982: 70–86.

⁴⁸ As the prose says, *na hi vyavahārasatyam anāgamyā śakyā dharmadeśanā kartum*. For Nāgārjuna *saṃvṛti*, *prajñapti* and *vyavahāra* are almost synonyms; cf. above p. 162.

An early piece of criticism, perhaps the earliest, we find in the *Tattvārthapaṭala* (TP) of the *Bodhisattvabhūmi*⁴⁹. It may be reflecting an earlier criticism of Nāgārjuna; thus, for instance, it speaks about *śūnyatā* as *durgrhīta* (p. 32), a discussion familiar to Nāgārjuna as we see MK XXIV 11, where he says that a *śūnyatā* that is *durdṛṣṭā* is like a snake that is *durgrhīta*. The context is the same as in the TP. This text introduces a more sophisticated view of *tattvārtha*⁵⁰ than we are used to from Nāgārjuna⁵¹. On the whole the position of the TP is fairly clear, but I am not sure how original it is⁵², and with regard to *svabhāvatraya* it is, at least, not very explicit, though it may presuppose that doctrine as being familiar to the reader (perhaps from the LS, about which the TP is otherwise suspiciously silent)⁵³.

The position of the TP is briefly as follows: The absolute exists; it is termed *vastumātra*, or *tathāmātra*, its *svabhāva* is *nirabhilāpya*. It is beyond *bhāva* and *abhāva*, it is the *gocara* of *nirvikalpajñāna*, and, most important, it is to be identified with the *madhyamā pratipad*⁵⁴. No words are too harsh to describe those who unjustly deny (*apavāda*) the existence of the *vastumātra*⁵⁵; they are depicted as *sarvavaināśika*, *pranaṣṭa*, *nāstika*, *akathya*, and *asaṁvāsya*⁵⁶. Their mistake is essentially this (p. 30.19): *sati niḥsvabhāvatve nirvastukaḥ prajñaptivādo na*

⁴⁹ Ed. by N. DUTT (Patna 1966), p. 25–39. There is an English translation of J. D. WILLIS (On Knowing Reality, New York 1979), but it is almost worthless; see also JONG 1987.

⁵⁰ Cf. the term *śūnyatārtha* in MK XXIV 7c.

⁵¹ With its three concepts: *śūnyatāprayojana*, *śūnyatā* and *śūnyatārtha* MK XXIV 7 (*atra brūmah śūnyatāyāṁ na tvam vetsy prajojanam | śūnyatām śūnyatārtham ca tata evaṁ vihanāse ||*) contains an echo of LS II 145: *sarvabhāvo 'svabhāvo hi sad vacanam tathāpy asat | śūnyatā śūnyatārtham vā bālo 'paśyan vidhāreti ||*. The ancient commentators as, for instance, Bhavya have not realized the proper context of this important verse. According to Candrakīrti the first concept, *śūnyatāprayojana*, is expressed in MK XVIII 5, which is also the verse Bhavya has in mind. For the second concept, *śūnyatā*, Candrakīrti refers to MK XVIII 9, which is not the case with Bhavya. For *śūnyatārtha* Candrakīrti refers to MK XXIV 18, which has nothing to do with Bhavya's *tathatā*. The term *śūnyatāprayojana* primarily refers to the argumentative application of *śūnyatā*, as indicated in LS II 145ab, and supported by Āryadeva's usage of the term in his *Catuhśataka* XIV 21: *sad asat sadasac ceti sadasan neti ca kramah | eṣa prajojyo vidvadbhir ekatvādiṣu nityaśah ||* (cf. RUEGG 1977: 9). See also my remarks in LINDTNER 1992: 249.

⁵² It may reflect old discussions.

⁵³ On p. 27 *advaya* is spoken of as a *vastu* that is *dharmalakṣaṇasamgrhīta*. The term *dharmalakṣaṇa* here recalls what e. g. Mahāyānasamgraha II refers to as *jñeyalakṣaṇa*, i. e. what is more commonly known as *svabhāvatraya*.

⁵⁴ Cf. p. 27.5f.: *yad advayaṁ tan madhyamā pratipad antadvayavarjitam |*.

⁵⁵ Cf. Nāgārjuna's *vastuśūnya*.

⁵⁶ Cf. p. 31.17f.: *prajñaptitattvāpavādāc ca pradhāno nāstiko veditavyaḥ | sa evaṁ nāstikaḥ sann akathyo bhavaty asaṁvāsyo bhavati . . .* Later on Bhavya refers to this passage in MHK V 82: *prajñapter apy asadbhāvo vastvabhāve*

yujyate – if everything is empty it does not make sense to introduce *saṃvṛti* as a *prajñāpti*, language, for words would not refer to anything, as such they would be meaningless. Here it would seem reasonable to assume that the TP has such passages as MK XXIV 18⁵⁷ and XXII 11⁵⁸ in mind. So there are two kinds of *prajñāptivāda*, the good one which affirms an underlying *vastumātra* (i. e. *paratantrasvabhāva*), and the bad one, that of the Madhyamaka, which says *vastuśūnya*. Furthermore, the Nāstika is said to have problems not only with *yukti* but also with *āgama*. The Mādhyamika, who here reminds us of the proverbial Cretan liar, has forgotten all about the canonical statement concerning *śūnyatā* as *sugrhitā* (p. 32, 11–13): ... *yad yatra na bhavati tat tena śūnyam iti samanupaśyati | yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti | ... iyaṃ ucyate śūnyatāvakraṇtir yathābhūtaṃ aviparītā* |⁵⁹. That ‘something’ is as real as it can be. It is hard to read this criticism without immediately being reminded of the above cited MK XXIV 10/18 and XXII 11.

Later on Asaṅga summarized the position of the TP in a celebrated verse giving the reasons for accepting the existence of the *paratantrasvabhāva*, and *eo ipso*, *svabhāvatraya* (rather than *satyadvaya*): *prajñāpteḥ sanimittatvād anyathā dvayanāśataḥ | saṃkleśasyopalabdheś ca paratantrāstitā matā* ||⁶⁰.

Perhaps SN VII 20 has the same group of people in mind when it says that certain shrewd but dishonest people accept, quite literally, that all *dharma*s are empty, *niḥsvabhāva*, *anutpanna*, etc., but, at the same time, deny (*apavāda*) the three natures of things: *parikalpita*-, *paratantra*-, and *pariniṣpannalakṣaṇa*. Such people we have already met in the LS, and the description also fits Nāgārjuna etc. perfectly. The SN accepts not only the three natures but also ‘mind-only’. It may be very significant that it avoids the usual terminology. Instead of speaking of the three *svabhāvas* it prefers to speak of the three *lakṣaṇas*, and for *cittamātra* it prefers *viññaptimātra* (VIII 7f.). However, as I see it, the most original feature of the SN is not its doctrine about *lakṣaṇatraya* and *viññaptimātra(tā)*, but rather its doctrine about the three kinds of *niḥsvabhāvatā*⁶¹. It is this doctrine that

bhavet sati | taddrṣṭir nāstiko ’kathyaḥ sa hy asaṃvāsya eva ca ||. Cf. also CPD s. v. *a-saṃvāsa*.

⁵⁷ Cited above, p. 168, and LINDTNER 1992: 249.

⁵⁸ *śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet | ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñāptyarthaṃ tu kathyate* ||.

⁵⁹ This passage has often been discussed, e. g. by NAGAO, SEYFORTH RUEGG and YAMAGUCHI; see, most recently, DARGYAY 1990.

⁶⁰ Cited in MHK V 6; see LINDTNER 1985b: 277ff. and ALB 59 (1995) 37–65.

⁶¹ In other words: The SN tries to assimilate the Madhyamaka doctrine of *śūnyatā* to the Yogācāra one of *svabhāvatraya* by introducing the new concept

enables us to understand the true intention (the *saṃdhi* in the title of the Sūtra) behind the statement that all *dharmas* are empty, unborn, etc. And, most important, as a celebrated passage⁶² suggests, the SN is conscious of its own historical position, that it represents, with its doctrine of the three kinds of *niḥsvabhāvatā*, the proper way to understand *śūnyatā*. This is, historically speaking, the most important feature of the SN.

This brings us to the Madhyāntavibhāga (MV). There are indications that its author – let us, for the sake of convenience, call him Maitreya – was familiar with the Bodhisattvabhūmi (including TP) as well as the SN (which is incorporated in the Yogācārabhūmi)⁶³. The initial verses can historically be seen as a sort of summary of the early Yogācāra critique of Nāgārjuna and the Mādhyamikas following him. The author of the MV, though, makes a few additional observations of his own. Here are the verses (MV I 1–7)⁶⁴:

abhūtaparikalpo 'sti dvayam tatra na vidyate |
śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate ||1||
na śūnyam nāpi cāśūnyam tasmāt sarvaṃ vidhīyate |
sattvād asattvāt sattvāc ca madhyamā pratipac ca sū ||2||
arthasattvāt mavijñāptipratibhāsam prajāyate |
vijñānam nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat ||3||
abhūtaparikalpatvaṃ siddham asya bhavaty atah |
na tathā sarvathābhāvāt tatksayān muktir iṣyate ||4||
kalpitah paratantraś ca pariniṣpanna eva ca |
arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitah ||5||
upalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate |
nopalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate ||6||
upalabdhes tataḥ siddhā nopalabdhisvabhāvatā |
tasmāc ca samatā jñeyā nopalambhopalambhayoh ||7||

These verses are very important for understanding the main points of disagreement between early Yogācāra and Madhyamaka. It does not surprise us that Bhavya later on uses some of them as a major source for his refutation of the 'arrogant' Yogācāras in his Prajñāpradīpa and Tarkajvālā⁶⁵.

of the threefold *niḥsvabhāvatā*. This is its 'hidden intention', its *saṃdhi*. See SN VII, and Triṃśikā 23–25.

⁶² SN VII 30, quoted by Bu-ston in his History of Buddhism, tr. E. OBERMILLER (Heidelberg 1932), p. 53.

⁶³ Cf. SCHMITHAUSEN 1976: 240. MV III 14 alludes to SN VIII 20.2.

⁶⁴ Ed. G. M. NAGAO (Tokyo 1964).

⁶⁵ See ECKEL 1985 and my forthcoming edition and translation of MHK. For Bhavya Yogācāra is simply the Prajñāpāramitā interpretation (or exegesis [*naya*, *nīti*]) of *svabhāvatraya* (as opposed to *satyadvaya*). The main representatives are Asaṅga, Maitreya, Vasubandhu and Dignāga. This is clear

The verses show how Maitreya differs from Nāgārjuna. Maitreya starts by introducing a concept that would have been known to Nāgārjuna from Sūtras such as the Bodhisattvapiṭaka⁶⁶ and the Vimalakīrtinirdeśa, viz. *abhūtaparikalpa*⁶⁷. Maitreya, however, goes a step beyond the Sūtras and identifies *abhūtaparikalpa* with *paratantrasvabhāva*. The doctrine of three *svabhāvas* would, of course, have been known to him from various Sūtras; it is by no means his own invention. *paratantrasvabhāva* contains *śūnyatā*, or *pariniṣpannasvabhāva*, defined as the absence of the duality in which it appears to be split up into *artha*, etc. as *parikalpitasvabhāva*. In other words, *paratantrasvabhāva* exists as it is, but does not exist the way it appears to exist. This is the true definition (as opposed to Nāgārjuna's) of the *madhyamā pratipad*, the *madhya* between the extremes (*anta*) of *asti* and *nāsti*, as reflected in the very title of Maitreya's work: *madhya-anta-vibhāga*, and as opposed to the *satyadvayavibhāga* given in Nāgārjuna's MK XXIV 9⁶⁸.

MV I 6, which is nothing but Maitreya's reformulation of the MMM found in the LS, explains how the yogi can 'penetrate'⁶⁹ *paratantrasvabhāva*: One starts with *viññaptimātra* (to follow the perhaps somewhat anachronistic commentary of Vasubandhu), drops the *artha*, then the subject, *viññaptimātra* again, and then, finally, 'enters' a state of *śamātā*, i. e. *pariniṣpannasvabhāva*. Similar models of meditation are found in the Dharmadharmatāvibhāga and the Mahāyānasūtrālaṃkāra (MA). Nāgārjuna had said: *karmakleśakṣayān mokṣaḥ* (MK XVI-II 5a), but Maitreya is more specific: *tatkṣayān muktir iṣyate*, i. e. according to Maitreya *abhūtaparikalpa* has to be extinguished to achieve *mokṣa* (or *mukti*). True, this comes very close to what Nāgārjuna had said about *vikalpa*, *prapañca* and *śūnyatā* in MK XVIII 5; but, as

from his *pūrvapakṣa* (MHK V 1-7 [quoted from my ed.]): *anye pracakṣate dhīrāḥ svantīr abhimāninaḥ | tattvāmrtāvatāro hi yogācāraiḥ sudeśitāḥ ||1|| dvayābhāvasya sadbhāvād abhāvād vā dvayasya ca | sadādhībuddhiviśayaḥ paramārtho mataḥ kila ||2|| abhāvabhāvo nairātmyam tathatā ca tathāsthitiḥ | nirvikalpamatigrāhyam tasyaivādhiḡamaḥ punaḥ ||3|| upalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate | nopalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate ||4|| kalpitānupalabdheś ca paratantrasya cāgrahāt | svabhāvaṃ pariniṣpannam iḡṣante tattvadarśinaḥ ||5|| prajñāpteḥ sanimittatvād anyathā dvayanāśataḥ | samkleśasyopalabdheś ca paratantrāstītā matā ||6|| prajñāpāramitāntīr iyaṃ sarvajñatāptaye | na tūtpādanīrodhādipratīṣedhaparāyaṇā ||7||*

⁶⁶ The Sanskrit original of this old text mentioned by Nāgārjuna is available in a Sanskrit ms. recently discovered in Tibet.

⁶⁷ This term occurs in the Bodhisattvapiṭaka, PE 249b, and is quoted on p. 270 of É. LAMOTTE's translation of the Vimalakīrtinirdeśa (Louvain 1962).

⁶⁸ *ye 'nāyor na viññānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ | te tattvaṃ na viññānanti gambhīraṃ buddhaśāsane ||*

⁶⁹ *anupraveśopāya* according to Vasubandhu's commentary.

noted, Maitreya is more specific. The decisive difference is that Nāgārjuna does not accept the doctrine about *svabhāvatraya* and its fairly clear distinction between appearance and reality.

In MK XXV 24 Nāgārjuna had claimed: *sarvopalambhopaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śivah* ⁷⁰, and in XVIII 5⁷¹ he had informed us that *prapañca* became extinguished in *śūnyatā*. Again, this is extremely close to Maitreya. The only difference is that Maitreya accepts *svabhāvatraya*, and that he uses the reinterpreted MMM as a means to 'penetrate' *abhūtaparikalpa*, or *paratantrasvabhāva*. In a word, *svabhāvatraya* has replaced *satyadvaya* as a means of understanding the *madhyamā pratipad*. Nāgārjuna's 'flowing' ontology had been replaced by a clear distinction between appearance and reality.

Let us now consider the relationship between *citta-* or *viññaptimātra* meditation and the doctrine of *svabhāvatraya* in later literature. As said, by the time of Maitreya *svabhāvatraya* tended to replace *satyadvaya*, and the MMM had been adjusted to the 'ontology' of the former. This became even more clear as the idea of *viññaptimātra* developed and reached its zenith in Vasubandhu's *Triṃśikā*⁷².

As I see it – *pace* Prof. Schmithausen – Vasubandhu's position is essentially the same as Maitreya's, only a bit more explicit: *pariniṣpannasvabhāva*, identified with the *paramārthanirvāṇasvabhāvatā* of the SN VII 6, is tantamount to *tathatā* and *viññaptimātratā*. It is only when there is no *upalabdhi* of any *ālambana*⁷³ that *lokottarajñāna*, gnosis, abides in 'pure mind', also called *viññānamātratva*. To describe the highest state Vasubandhu adopts the terminology of the SN, but behind it all is simple yoga. Of course, the doctrine of *viññānaparināma*, which is so characteristic of (the late) Vasubandhu, is not to be found in Maitreya⁷⁴.

There is a small treatise in verse sometimes attributed to Vasubandhu, the *Trisvabhāvanirdeśa* (TSN)⁷⁵. Its final stanzas run as follows:

⁷⁰ Cf. MV I 6f. and ECKEL 1985. 45.

⁷¹ See above p. 166.

⁷² Cf. my remarks in LINDTNER 1992: 273. – Some years back Prof. Schmithausen presented a (still unpublished) paper on the *Triṃśikā* in Copenhagen. I here wish to acknowledge the inspiration from that presentation, which provided me with the impetus to form my own ideas about the position of this text.

⁷³ Cf. MK XXV 24 and MV I 6f.

⁷⁴ Again, I do not think that Vasubandhu 'invented' this doctrine, but he certainly applied it in a consistent and original way.

⁷⁵ There are several editions and translations of this text; see most recently F. TOLA – C. DRAGONETTI, *The Trisvabhāvakārikā* of Vasubandhu, JIP 11 (1983) 223–266.

cittamātropalambhena jñeyārthānupalambhatā /
jñeyārthānupalambhena syāc cittānupalambhatā //36//
dvayor anupalambhena dharmadhātūpalambhatā /
dharmadhātūpalambhena syād vibhūtopalambhatā //37//
upalabdhavibhūtvā ca svaparārthaprasiddhitāḥ /
prāpnoty anuttarāṃ bodhiṃ dhīmān kāyatrayaṭmīkām //38//

The verses are obviously very closely related to some of the texts already discussed. Most of all they read like a paraphrase and expansion of MV I 6f. The final verse is also a distant echo of LS X 258⁷⁶, and there are echoes of MA VI 7⁷⁷ and of the final verse of the Trīṃśikā⁷⁸.

Like Maitreya, the TSN prefers the term *cittamātra* rather than *viññapti-* or *viññānamātra*, but I cannot persuade myself that this difference in terminology carries any deeper significance. A specific feature of the TSN is that it leaves out the stage of 'conscious non-duality', but again I do not see that this omission has any deep significance. The important thing to note, however, is that in the TSN also the revised MMM and the doctrine of *svabhāvatraya* are inseparably linked up. This is also, of course, the case in Maitreya, Asaṅga and Vasubandhu, but not in the old MMM of the LS.

At this stage we may have a look at Dignāga's position. As I have attempted to show elsewhere⁷⁹, Dignāga and Dharmakīrti represent an entirely new trend in Yogācāra. Whereas Asaṅga (Maitreya) and Vasubandhu represent what was later classified as *nirākāravāda*, Dignāga and his followers represent *sākāravāda*. For long the historical origins of this complicated problem in Yogācāra has remained totally obscure. What interests us here is its relationship to the doctrine of *svabhāvatraya*. Indeed, this is what it is all about.

That Dignāga assigns a tremendous importance to the doctrine of *svabhāvatraya* is clear from the very words of his Prajñāpāramitā-piṇḍārthasaṃgraha⁸⁰ (PPS). Indeed, the purpose of this small treatise.

⁷⁶ Quoted above p. 160.

⁷⁷ *arthān sa viññāya ca jalpamātrān, samtiṣṭhate tannibhacittamātre / pratyakṣatām eti ca dharmadhātus, tasmād viyukto dvayalakṣaṇena //*, quoted by Asaṅga in his Mahāyāna-saṃgraha III 18; cf. MA XIV 23 to the same effect.

⁷⁸ *sa evānasravo dhātur acintyaḥ kuśalo dhruvaḥ / sukho vimuktikāyo 'sau, dharmākhyo 'yaṃ mahāmuneḥ //*, being an echo of SN VII 24. Vasubandhu also quotes from ib. in his Vyākhyāyukti; see LINDTNER 1992: 274f.

⁷⁹ Cf. LINDTNER 1984a and 1989.

⁸⁰ See FRAUWALLNER 1959, containing a critical edition of this text on p. 140–144. In the same article FRAUWALLNER edited the Sanskrit text of a small work entitled Yogāvatāra (1959: 144f.). Though wrongly ascribed to Dignāga (as I have shown in WZKS 26 [1982] 167ff.), this text, nevertheless, nicely shows how a yogi *kramaśo 'bhyāsāt samjñāveditanīrodham āpnoti* (6cd), how he *pariniṣpanne tiṣṭhati* (8a), and achieves various *samādhis* such as *gaganagañja*, etc. (9cd).

written in the tradition of MV and MA, is to demonstrate that the Prajñāpāramitā literature is based on this particular Yogācāra doctrine. Historically speaking, it goes without saying, this is not at all the case. Here are the verses (PPS 26–29):

*kalpitasya nisedho 'yam iti saṃgrahadarśanam /
sarvo jñeyatayārūḍha ākāraḥ kalpito matau ||26||
prajñāpāramitāyāṃ hi trīṇ samāśritya deśanā /
kalpitaṃ paratantraṃ ca pariniṣpannam eva ca ||27||
nāstītyādīpadaiḥ sarvaṃ kalpitaṃ vinivāryate /
māyopamādidṛṣṭāntaiḥ paratantrasya deśanā ||28||
caturdhā vyavadānena pariniṣpannakīrtanam /
prajñāpāramitāyāṃ hi nānyā buddhasya deśanā ||29||*

'In (the most holy of all scriptures,) the Prajñāpāramitā, there is no other teaching of Buddha (than that of the three natures)' – more clearly Dignāga's position cannot be stated.

But what about the MMM? Did he accept this, too, like Maitreya, etc.? As far as I can see there are no references to the MMM in the extant works of Dignāga – or, for that matter, of Dharmakīrti. This may be due to sheer coincidence; but there may also be a good reason for it, and I think, there is. This has to do with the peculiar form of Yogācāra adopted by Dignāga and Dharmakīrti. That Dharmakīrti, too, is a follower of Yogācāra, I have already tried to show elsewhere⁸¹: there is no *bāhyārtha* (PVin I 90), everything is *viññaptimātra* (ib. I 94); he speaks of *ālayaviññāna*, of *āśrayaparāvṛtti*, of the absence of *grāhyagrāhaka*, etc. But he apparently does not speak of MMM.

If there is a deeper reason for this omission – we must not forget that several works of Dignāga and Dharmakīrti have been lost –, it has to do with the new school of Yogācāra to which these two thinkers belong: *sākāra(viññāna)vāda*. Let me try to explain the background for this.

According to various late doxographical works (Bodhibhadra, etc.) the crucial point was the problem of the *ākāra* of *viññāna*, the ontological status of mental images⁸². According to Dignāga and Dharmakīrti *viññānākāra* has the status of *paratantrasvabhāva*; according to Asaṅga and his followers it has the status of *parikalpitasvabhāva*. To illustrate Dignāga's position his *Ālambanaparīkṣā* 6 is quoted: *yad antar jñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāṣate / so 'rtho viññānarūpatvāt tatpratyaya-tayāpi ca ||*⁸³. The position of Nirākāravāda is illustrated by two

⁸¹ See LINDTNER 1984a and 1989.

⁸² Cf. the Index of KAJIYAMA 1989: s. vv. Nirākāra/Sākāravāda; for the Tibetan sources cf. K. MIMAKI's edition and translation of the Blo gsal grub mtha' (Kyoto 1982).

⁸³ This verse is a distant echo of Vākyapadīya III 6,23.

stanzas from Asaṅga's Mahāyānasamgraha II 14 to the effect that the *artha* must be absolutely unreal, otherwise *nirvikalpajñāna*, and thereby also Buddhahood, would be impossible⁸⁴.

Apart from that, later doxographical works are not very helpful. It is clear, I think, that later sources really do not know what the debate is all about. They share the common weakness of all doxographical works: lack of chronological and historical sense. So we shall have to help ourselves by going *ad fontes* on our own.

Let us first try to learn what early Nirākāravāda has to say about the external object, the *artha*. The first thing to be noticed is that the term *ākāra* has not yet attained any clear technical meaning.⁸⁵ It is quite otherwise later on. MV I 5, as will be recalled, identified *artha* with *parikalpitasvabhāva*. The Mahāyānasamgraha, definitely written later than the MV, goes a step further (II 3) when it asks for (a definition of the) *parikalpītalakṣaṇa*, and answers: the appearance of *viññaptimātra* as an *artha*, even though (there really is) no (external) object.

The position of Vasubandhu is essentially the same. As he says in the first stanza of his Viṃśatikā⁸⁶, things (*artha*) that appear, i. e. *parikalpitasvabhāva*, are unreal, not true (*asat*), just as in the case of an individual suffering from *timira* – his experience is there all-right, but what he experiences is quite unreal; there is a real experience of something unreal.

When we turn to Dignāga's most mature work, the Pramāṇasamuccaya (PS), an entirely different picture emerges. As I have tried to argue elsewhere, the theory of two *pramāṇas*, of *pramāṇaphala*, of *yogipratyakṣa*, etc. was developed first by Dignāga, later by Dharmakīrti with a very specific purpose, namely in order to provide the older Yogācāra, culminating with Vasubandhu, with an entirely new and more solid foundation⁸⁷. When we look at the PS, not only the approach but also the terminology is brand-new; the issue on the *agenda*, though, is still the same: *viññaptimātra*. Fortunately, these verses are still available in Sanskrit (PS I 8c–11b):

savyāpārāpratītatvāt pramāṇam phalam eva sat || 8||
svasaṃvittih phalam vātra tadrūpo hy arthanisṛcayah |
viśayākārataivāśya pramāṇam tena mīyate || 9||
yadābhāsam prameyaṃ tat pramāṇaphalate punaḥ |

⁸⁴ See MIMAKI 1976: 203.

⁸⁵ A separate study of *ākāra* and related terms (such as *ākṛti*) would be a desideratum.

⁸⁶ *viññaptimātram evedam asadārvābhāsanāt | yadvat taimirikasyāsat-keśaṇḍrakādīdarśanam ||* – The most recent edition of the Viṃśatikā is to be found in ANACKER 1984: 413–421.

⁸⁷ See LINDTNER 1984a and 1989.

*grāhakākārasaṃvittī trayam nātaḥ prthakkṛtam ||10||
viśaya|jñānata|jñānaviśeṣāt tu dvirūpatā* ⁸⁸

A simple, clear and explicit style has never been one of the virtues of the Buddhist logicians. So let us put Dignāga's argument into more human terms:

There really is no such thing as subject, object and self-cognition. It is only by way of *upacāra*, or *pratīti*, that we can speak of such things. There is only cognition which appears to know 'something', its 'fruit'; that something is nothing but itself as 'object'. The 'object' is its own product, or *phala*. This 'object' is therefore just its odd way of being aware of itself. The three are not different. All cognition is self-cognition. Cognition is basically one, *vi|jñaptimātra*, but unfortunately, by a mistake (*bhrānti*, *upaplava*, *viplava*, etc.), it seems to be split up into subject and object. The power responsible for this mistake, it goes without saying, is *vāsanā*⁸⁹.

This, then, is Sākāravāda in a nutshell: Cognition contains the object, its own product, in itself; the object is therefore just as real, or unreal for that matter, as the subject that seems to cognize the 'object'. This argument actually implies an entirely new view of the nature of consciousness and cognition: cognition does not grasp or reflect anything, it illuminates and projects; it is only affected by its own projections.

But what does Dignāga have to say about the three natures? To answer this question we must see what Dignāga has to say about *pramāṇa*. As will be recalled, Dignāga speaks of two kinds of *pramāṇa*, a *pratyakṣa*- and an *anumāna|jñāna*. The former has *svalakṣaṇa* as its *viśaya* (or *gocara*), the latter *sāmānyalakṣaṇa*. To use the term *lakṣaṇa* in this way was unusual, and the contemporary educated reader would immediately be reminded of the *lakṣaṇatraya* (for *svabhāvatraya*) in the SN, the Mahāyānasamgraha, etc. There are, furthermore, four kinds of *pratyakṣa|jñāna*, each of which has a different sort of *svalakṣaṇa* as its (apparent) object. Dharmakīrti shares this opinion, but he is more explicit: the *svalakṣaṇa* is said to be *paramārthasat* in the sense that it is a *vastu* endowed with *arthakriyāsāmarthyā* (Nyāyabindu I 12–15).⁹⁰ One cannot, by definition, speak about the *svalakṣaṇa*. Here we cannot help recalling that the *vastumātra* of the TP could not be caught in words either. In the opinion of Dignāga etc. *pratyakṣa* is a

⁸⁸ For a translation, see HATTORI 1968: 28f.

⁸⁹ That *vāsanā*, or *saṃskāra*, is responsible for *bhrānti*, or *avidyā*, is understood in all Mahāyāna philosophical texts, but it is seldom explicitly stated. Hence this very important fact has often been overlooked.

⁹⁰ The term *arthakriyā* has been discussed in NAGATOMI 1968. Note that already the commentary to Vīgrahavyāvartanī 2 implies that *kāryakriyā-samartha* is a criterion of reality.

jñāna that is free from *kalpanā*; the nature of *anumāna*, on the other hand, is *kalpanā*, defined as *nāmajātyādiyojanā* (PS I 3d).

To cut a long story short: *pratyakṣajñāna* has to do with *paratantrasvabhāva*, and *anumānajñāna* has to do with *parikalpitasvabhāva*. By reviewing Yogācāra philosophy in an epistemological perspective Dignāga is able to reduce *parikalpita*- and *paratantrasvabhāva* to two different modes of cognition in a mind that is not really split up into subject and object, and the fundamental nature of which is self-illumination. This is Dignāga's fundamental contribution to Buddhist philosophy. In this connection it must not be overlooked that he was deeply inspired by Bhartṛhari's Vākyapadīya.

It will be recalled that Dignāga, in his PPS 26cd, said about *parikalpitasvabhāva* that: *sarvo jñeyatayārūḍha ākāraḥ kalpito matau* ||⁹¹. This idea he developed further, and from one of his lost works, perhaps the *Hetumukha, we have this oft-quoted line: *sarva evāyam anumānānumeyavyavahāro buddhyārūḍhenaiva dharmadharmibhedena na bahiḥsadasattvam apekṣate* ||⁹² 'This whole procedure of *probans* and *probandum* [depends] on the relation of quality and possessor of quality imposed by thought, [and it] has no reference to an external existence and non-existence'.

So, in the new system of Yogācāra developed by Dignāga in a very original way, *kalpanā/anumāna* replaces *parikalpitasvabhāva* (or *-lakṣaṇa*⁹³), whereas *pratyakṣajñāna*, with the unspeakable *svalakṣaṇa* as its *viśaya*, replaces *paratantrasvabhāva*. This would explain why the *svabhāvatraya* terminology occupies a very modest role in the later works of Dignāga and Dharmakīrti.

But what happened to the MMM in Dignāga and Dharmakīrti? As said, they do not ever seem to mention it. Still, it goes without saying that they, as Yogācāra philosophers accepting *viññaptimātra* of some sort, long for the day of *āśrayaparāvṛtti* and a mystic intuition beyond subject and object. This is clear from numerous passages⁹⁴.

As will be recalled, this discussion about Nirākāra- and Sākāra-vāda was introduced in connection with the question about the MMM. Was it a matter of sheer coincidence, or was there a good reason for our not hearing a word about the MMM in the extant works of Dignāga and Dharmakīrti?

If I am not mistaken, there is a reason for this silence, and a good one, too. The situation is most clear in Dharmakīrti. Perhaps it was no less clear in the lost works of Dignāga. We cannot know. Anyhow, after

⁹¹ See above p. 176.

⁹² See FRAUWALLNER 1959: 164.

⁹³ Cf. *sāmānyalakṣaṇa*.

⁹⁴ Cited in LINDTNER 1984a.

the new *pramāṇa* theory had been developed, Dignāga and Dharmakīrti had to face the question of how to meditate. The model of meditation must be consistent with the position adopted in epistemology/ontology.

In early Yogācāra, Nirākāravāda, the object was unreal. The cognition was also unreal, but only to the extent that it had an unreal object; real cognition had no object. Here was a paradox. But in later Yogācāra, Sākāravāda, *pramāṇa* and *prameya* (= *phala*, *svasaṃvṛtti*) – even though the distinction between the three is not valid ultimately (and therefore Dharmakīrti also speaks of a *sāṃvṛtyavahārika*- and a *pāramārthikapramāṇa*) – these three are on the same level of (un-) reality. In Sākāravāda all objects are just as real or unreal as their cognition; subject and object are but different aspects (*ākāra*), or parts (*aṃśa*), of a single ‘spiritual’ principle.

Both kinds of knowledge, *pratyakṣa* as well as *anumāna*, i. e. *kalpanā*, are considered *saṃyagjñāna*. And this is how it must be, because basically there is only one *jñāna* though its *modus operandi* may change due to one’s *vāsanās*; sometimes it is associated with *kalpanā*, sometimes it is not.

Once *artha* had been reduced to a mere product (*phala*), a mere *prameya*, a mere *svasaṃvṛtti* of cognition, i. e. to cognition itself, it would seem quite absurd to adopt, when meditating, a model where one first abandons the object, then the subject, and finally both. The three cannot be assigned to different levels of reality.

In Sākāravāda, as said, subject and object are on the same ‘level’; there is no question of one depending upon the other, there is no degree of reality. In Nirākāravāda cognition ‘grasped’ the (unreal) object, and gave up its grasping – and thereby also its own *raison d’être*, when it realized that there was nothing to grasp. One cannot grasp nothing. Without anything to grasp there can be no grasping, clear enough.

The old MMM only made sense as long as cognition was understood in terms of grasping. In Sākāravāda it was different. Here there was no question of grasping, taking or reflecting any object. In Sākāravāda, as the very name says, cognition does not take or assume any object, for it already has it in its own possession. Through a process of illumination it produces an appearance of subject and object. So, in Sākāravāda, cognition is no more a means by which one grasps or understands something; on the contrary, *pramāṇa* is now defined as *avisamvādin jñāna*, cognition is just cognition of itself⁹⁵. Once the notion of cognition as something that grasps had been abandoned, the old MMM *eo ipso* also had to be abandoned.

⁹⁵ Cf. LINDTNER 1991.

Now, of course, there is no such thing as Buddhism without *bhāvanā*. When the old *bhāvanākrama* was abandoned – and it had to be with the new conception of cognition –, a new system of *bhāvanā* obviously had to be thought out. And this also happened. Again, as before, the situation is not so clear in Dignāga.⁹⁶ But what Dignāga and Dharmakīrti did, was what Indian philosophers generally do when they introduce new ideas. They do so in the guise of the old ones; they put new wine in old bottles – or rather: old wine in new bottles! And if we do not taste the wine ourselves, we shall never know what the bottles contain.

What, then, was their innovation as opposed to Nirākāravāda? The theory of *pramāṇa*, and in this context the four kinds of *pratyakṣa*, especially the highest: *yogijñāna*. But Sākāravāda had a problem. If everything is simply cognition, how can one make a distinction between lower and higher forms of cognition? How can one justify the validity of cognition when cognition no more depends on an object? In Sākāravāda the validity of cognition becomes a question of the clarity of cognition: the clearer the truer. But again, there is a problem. Sākāravāda soon realized that cognitions, e. g. in a dream, may be very clear and vivid indeed. Nevertheless we cannot rely on such a cognition; it is false. So clarity is essential, but not sufficient. For a cognition to be valid it must also be supported by *āgama* and *cintā*, or *yukti*. Cognition is made clear and vivid by *bhāvanā*, but sound and reliable by *āgama* and *yukti*. In this connection Sākāravāda revived an old canonical dogma of three ‘degrees’ of cognition, the first being *śrutamaya*, the second *cintāmaya* and the third *bhāvanāmaya*. These are the limits within which cognition must operate in Sākāravāda; only then one can say: the clearer the higher.

The highest cognition, in perfect accordance with the new system, is a perception, an intuition, which is clear (*spaṣṭa*) and free from discursive thinking (*kalpanā*). It is also the result of *bhāvanā*. Two verses illustrate Dharmakīrti’s position, i. e. PVin I 28 and PV III 281:

bhāvanābalataḥ spaṣṭam bhayādāv iva śamsate |
yaj jñānam avisamvādi tat pratyakṣam akalpakam ||28||
prāguktaṁ yoginām jñānaṁ teṣāṁ tad bhāvanāmayaṁ |
vidhūtakaḥ kalpanājālaṁ spaṣṭam evārabhāsate ||281||⁹⁷

When we compare these verses with other relevant passages in the works of Dharmakīrti, we get the following picture of the new model of meditation: first one studies the Buddhist scriptures, *āgama*; then one provides arguments (*yukti*, *cintā*) in support of *āgama*.

⁹⁶ After all, his PS is a *śamuccaya*, giving just a summary of his views, without too many details.

⁹⁷ See LINDTNER 1980: 36.

Here, incidentally, we have the basic motive for the great interest Dignāga and Dharmakīrti took in logic. Once the truth of Buddhism has been supported and vindicated by arguments and 'reason', it is time to practise *bhāvanā*. Without *bhāvanā* the highest cognition, termed *pāramārthikapramāṇa*, the *yogijñāna*, a *pratyakṣajñāna* that is *spaṣṭa* and *avikalpaka*, cannot materialize. On this background I think that it is clear that logic and epistemology serve as handmaids to mystical experience. It is quite wrong to look upon Dignāga and Dharmakīrti as if they were modern 'scientific' thinkers. All their logic and epistemology has a mystical basis and purpose.

Modern scholars such as FRAUWALLNER, STEINKELLNER, VETTER, HATTORI and others, have done excellent textual work in the field, but I am afraid that they have failed to emphasize what Buddhist logic and epistemology is all about. I am afraid that they may have overlooked the grinning faces of Indian yogis behind the *façade* of Sākāra-vāda. But perhaps I am wrong.

Did Dharmakīrti endorse a theory of *satyadvaya*? In a sense, yes, but he avoided Nāgārjuna's terminology, and his ontology was that of Yogācāra, Sākāravāda, not of Madhyamaka. Madhyamaka arguments he could use to the same extent that Vasubandhu had done⁹⁸. The highest truth to Dharmakīrti is *pāramārthika*- as opposed to *sāmvyavahārikapramāṇa*. Both are *jñāna*, though; hence the term *viññaptimātra* can cover both levels, that of *dvaya* and that of *advaya*. If Vasubandhu's system of *viññaptimātra* is understood in terms of *viññānapariṇāma*, that of Dignāga and Dharmakīrti can be understood in terms of *pramāṇapariṇāma*. The label may be odious, but it serves well to suggest the pivotal transformative role played by *bhāvanā* in the system. On the level of what Nāgārjuna would call *saṃvṛti* (or *prajñapti*), Dharmakīrti distinguishes between that which is *paramārthasat* and that which is *saṃvṛtisat*. These terms refer to the objects of the two modes of cognition, the direct and the indirect, and they replace what in Nirākāravāda was termed *paratantra*- and *parikalpitasvabhāva*, respectively.

Let us, now that we are trying to give an outline of *cittamātra* in India until the time of Kamalaśīla, have a look at a very interesting author whose work has only recently become generally available in Sanskrit: Kambala and his *Āloka-mālā* (ĀM)⁹⁹. This author was familiar with many of the works of Nāgārjuna, Āryadeva, Maitreya, Asaṅga, Vasubandhu and Dignāga. On the other hand he influenced later writers

⁹⁸ See ICHIGŌ 1985, *passim*.

⁹⁹ I have published and translated this work in LINDTNER 1985a (p. 109–220).

such as Bhavya and Dharmakīrti. Kambala was deeply influenced by Bhartṛhari and his Vākyapadīya¹⁰⁰.

Characteristic of Kambala, in general, is that he is 'inclusivistic', he tries to diminish the differences between the various authors preceding him. Indeed, this is a feature we see again and again in the study of Indian philosophy. As soon as new ideas are introduced there is a strong tendency to reintegrate the innovations in the old framework. This circumstance, it goes without saying, makes it virtually impossible to study Indian philosophy in its historical development unless the chronological frames are firm. A text without a (relative) date is virtually worthless as a historical document.

Kambala, in his ĀM, stands out as an eclectic, or rather syncretistic philosopher. His intention is to assimilate Madhyamaka to Yogācāra, just as, later on, it is Śāntarakṣita's intention to assimilate Yogācāra to Madhyamaka, as we shall see. Kambala is also the first and perhaps only author to give a poetical exposition of Madhyamaka-Yogācāra, or, as Kambala himself prefers to say, Mahāyāna¹⁰¹. As such he can be seen as a precursor to Śāntadeva (*sic* [!]) who, in his celebrated Bodhi(sattva)caryāvatāra, did for Madhyamaka what Kambala had already done for Yogācāra.

Kambala's *floruit* took place in the period between Dignāga and Dharmakīrti. As Nāgārjuna and Maitreya had given their definitions of Buddhism, of the *madhyamā pratipad*, thus Kambala also gives his: The *madhyamā pratipad* is *śūnyatā* as well as *viññaptimātratā*, it is the ultimate non-duality of *paratantra*- and *parikalpitasvabhāva*, i.e. *pariṇiṣpannasvabhāva* (ĀM 10–11). Nāgārjuna paid homage to the Buddha for having preached *pratītyasamutpāda*, Kambala pays homage to the Buddha for having preached *cittamātratā*.

The fundamental evil according to Nāgārjuna, as will be recalled, was 'clinging to something positive', in YŚ 46 called *bhāvābhyupagāma*. This clinging is the cause of all dogmas (*dṛṣṭi*), passions (*kleśa*), etc. In YŚ 48ab Nāgārjuna had asked how such ignorance, or clinging, can be overcome. And he gave an answer as well: *parijñā tasya keneti pratītyotpādadarśanāt* /.

Kambala also asks how ignorance can be abolished, i.e. how we can penetrate *śūnyatā*. His answer, found in ĀM 135ab, contains a clear allusion to Nāgārjuna's verse: *katham asyāṃ samāveśaḥ svabhāvatrayadarśanāt* /.

¹⁰⁰ Cf. recently HERZBERGER 1986. — Much work remains to be done in this field: Bhartṛhari's influence upon Kambala, Bhavya, Dharmapāla, Dharmakīrti, etc.

¹⁰¹ See ĀM 42–43: *mahāyānānabhijñānām ... || yeṣāṃ bhaktir mahāyāne sarvगतās te ... ||*.

When Nāgārjuna spoke of *avidyā* he mostly (if not exclusively) had the first of the twelve *nidānas* of *pratītyasamutpāda* in mind. This is seldom the case in Yogācāra, where *pratītyasamutpāda* in this sense in fact plays a surprisingly subordinate role.

Kambala tries to assimilate Madhyamaka to Yogācāra, rather than vice versa. We see this tendency at work again and again. Everything is mind; but mind can either be impure, this is *saṃsāra* and duality, or it can be pure, this is *nirvāṇa*, or *mokṣa* (ĀM 4). Mind, when pure, is one, but mostly it appears as subject versus object. The object seems to be external and static, the subject seems to be internal and alive:

grāhyākāro nirīhatvād bahirvad avabhāsatē |
grāhakaḥ tu sañjvātāt punar antaḥ sphurann iva ||26||

This verse is clearly an echo of Dignāga's Ālambanaparīkṣā 6, quoted above (p. 176).

Dignāga was in many ways influenced by Bhartṛhari, and so was Kambala, at least indirectly. Thus ĀM 19 and 111 contain unmistakable echoes of Vākyapadīya III 3,55 and 57, verses which also occur in Dignāga's Traikālyaparīkṣā¹⁰² 4 and 6:

rūpaṇavyavahārābhyāṃ laukike vartmani sthitau |
jñānaṃ praty abhilāpaṃ ca sadṛśau bālapaṇḍitau ||55||
upaplavo hi jñānasya bāhyākārānupātītā |
kāluṣyam iva tatṛāsya saṃsarge vyatibhedajam ||57||

In Kambala this becomes:

abhinnam api bhedena bahiś cāpy abahirgatam |
viśayākārakaluṣaṃ khyāti cittam anekadhā ||19||
sarvaṃ saṃvṛtimaj jñānaṃ paṇḍitasyetarasya ca |
grahaṇe vyapadeśe ca samam eva pravartate ||111||

But even though Kambala was much influenced by Dignāga he does not seem to have accepted his epistemology, the doctrine of two *pramāṇas*, including the idea that *pramāṇa* contains its *phala*, its product in itself.

So, if we have to speak in such terms, Kambala represents a reformed Nirākāravāda, rather than Sākāravāda. Consequently he is not prepared to classify the highest cognition as a sort of *yogipratyakṣa* having some sort of *svalakṣaṇa* as its object. Nor is he prepared to follow Dignāga in reducing *paratantra*- and *parikalpitasvabhāva* to *pratyakṣa*- and *anumāna*/*jñāna*, respectively.

In Dignāga, and even more clearly in Dharmakīrti, there is a strong tendency to conceive the ultimate cognition as a spiritual principle that is active, self-sufficient and illuminative. The first principle

¹⁰² Edited in FRAUWALLNER 1959: 145–152. There are some important variants in Bhartṛhari's text, recorded in RAU 1977: 123.

is not *avidyā*, and it is not dependent. One can hardly help feeling, when reading especially Dharmakīrti, that in the course of developing Sākāravāda Mahāyāna comes very close to the old doctrines of the Upaniṣads about the soul as a self-illuminating entity beyond this world¹⁰³. Here we are dealing with one of the great taboos in Buddhism, as it were. Nirākāravāda, represented by Vasubandhu and Kambala, are more cautious in this regard. They emphasize that *buddhagocara* is far beyond their limited abilities¹⁰⁴.

The first principle in Nāgārjuna was *avidyā*. The same goes for Kambala, but he is more specific. As in classical Vedānta *avidyā*, in Kambala, has a double function: it projects the unreal (viz. *parakal-pitasvabhāva*), and conceals the real (viz. *paratantrasvabhāva*)¹⁰⁵. The stuff that *avidyā* is made of is *vāsanā*, karmic energy-matter. This *vāsanā*, or *karmavāsanā*, is *cittastha* (cf. ĀM 61d). The *vāsanābīja* is stocked in *ālayaviññāna* (46cd). The appearance (*khyāti*) of the entire world is a manifestation, *vibhūti* (20d), an error (*bhrānti*), mere mental confusion (*cittavibhramamātraka*), an *upanīrgama*, an emanation of *citta* (74d). Ignorance, *vāsanā* and *citta* can be compared to a disease (18cd), and to poison (*viṣa* [16d and 21d]). There is only one way to recover, not by understanding e. g. the Four Noble Truths, not by *prāptīyasamutpādadarśana*, but only by *svabhāvatrayadarśana*. Kambala also retains the *satyadvaya-vibhāga*, which, after all, is canonical, but not Nāgārjuna's interpretation. Most clear in this respect is ĀM 84:

*iti buddhyā vibhāgo 'sya paṇḍitaiḥ parikalpyate /
abhāgasyāpi cittasya lokasamvrtisatyataḥ ||*¹⁰⁶

Here the terms *lokasamvrtisatyā* and *vibhāga* immediately remind us of MK XXIV 8–9, and that, of course, is also Kambala's intention. In the ultimate sense *citta* is *a(vi)bhāga*; in a relative sense it admits of *vibhāga*. This device of alluding to earlier authorities by way of hidden citations so as to make them suit one's own purposes (greater felicity of expression, etc.), is a characteristic and very enjoyable feature of learned Sanskrit literature in general. Dharmakīrti, a master of such devices, joins in the game. His PV III 353 (repeated in PV I 45) is an allusion to ĀM 84 (as well as to PS I 10, quoted above [p. 177]): *avibhāgo 'pi buddhyātmā viparyāsitadarśanaiḥ / grāhyagrāhakasamvrttibhedavān iva lakṣyate ||*. As opposed to Kambala Dharmakīrti emphasizes the Sākāravāda position.

¹⁰³ Cf. FRAUWALLNER 1926.

¹⁰⁴ See Vimśatikā 22 and ĀM 53–55.

¹⁰⁵ See ĀM 18.

¹⁰⁶ Cf. also ĀM 246.

According to Kambala, it is a long and demanding process to abolish the 'mistake of duality' which has so deep roots in the *cittasthā vāsanā*. And it is in this connection that he speaks of *bhāvanā* (ĀM 1b and 269a), i. e. *trīsvabhāvabhāvanā*, to be sure. Kambala's wonderfully vivid description leaves no doubt in our mind that we are here dealing with the universal Indian ideal of a perfected yogi. That he wears the robes of a Buddhist monk makes no essential difference from a theoretical point of view. From a social point of view it naturally makes a big difference.

The sort of *bhāvanā* Kambala has in mind possesses a wonderful power of transformation, and he knows it. We would, I think, prefer to understand *bhāvanā* in terms of systematic autosuggestion. Like Jesus, like Apollonius of Tyana, the Indian yogi is a wonderworker¹⁰⁷. Kambala expresses himself in general in ĀM 57: *bhāvyaṭe yad-yad evetaḥ pāramparyeṇa bālīśaiḥ | tat-tad eva puraḥ khyāti bhāvanābalanīrmitam*¹⁰⁸ // . Again there is an allusion to Kambala in Dharmakīrti's PV III 283d-284¹⁰⁹.

So *bhāvanā* has the power of creating a clear and immediate conviction. Moreover, it is available to fools and sages alike (as is autosuggestion). This makes it dangerous. Therefore it is obviously quite essential that the yogi has a firm sense of what is real and what is not real. In Yogācāra reality is *cittamātra*, and so the task of the Mahāyāna hero is to persuade himself gradually (*kramāt*) that there is no external world, only mind (ĀM 138). Finally, on the eighth *bhūmi*, *paratantrasvabhāva* does not appear as *parikalpitasvabhāva* any more. The yogi now has the nature of *pariniṣpanna* (169f.). In *samādhi* there is no dichotomy (214); this is *nīrvikalpasamādhi* (227). The mind of the yogi is empty; he has no desires, he is motionless like a portrait (171), being, as we would say, in a cataleptic state¹¹⁰. The yogi is here supposed to be in possession of abundant powers: he moves freely everywhere, is never born again, etc. He finally becomes a Buddha (202). The highest experience is pure like space (244).

To sum up — Kambala advocates Mahāyāna, but this actually means Madhyamaka-Yogācāra, more precisely reformed Nirākāravāda. Like Nāgārjuna Kambala makes a *satyadvaya vibhāga*, but on the basis of Yogācāra ontology. In the ultimate sense mind has no *vibhāga*,

¹⁰⁷ This even goes for the Buddha himself. The ancient *sūtras* in Pāli, etc. are full of miracles and magic.

¹⁰⁸ The term *nīrmita* suggests that we are here faced with primitive magic; cf. MK XVII 31f. where it is taken for granted that even a human being can be *nīrmita* by means of *ṛddhisamṣad*.

¹⁰⁹ *bhāvanābalanīrmitam* // *tasmād bhūtam abhūtam vā yad-yad evābhībhāvyaṭe | bhāvanāpariniṣpattau tat sphuṭākālpadhīphalam* //.

¹¹⁰ Cf. LINDQUIST 1932: 42–46.

in a relative sense it has. In a relative sense cognition and its objects are *pratītyasamutpanna*, as in Nāgārjuna: one can neither say *asti* nor *nāsti*.

We shall now return to 'pure' Madhyamaka. In Buddhapālita there is not a word about *cittamātra*, not a word about Yogācāra. In later Madhyamaka it is different. Here I shall confine myself to Bhavya, Candrakīrti and Śāntadeva.

First of all, Bhavya and Candrakīrti accept the doctrine of *cittamātra* found in the Daśabhūmika, etc., but not the interpretation (*naya*) given by Yogācāra. The Yogācāra interpretation is nicely related by Bhavya in his Madhyamakahrdayakārikā (MHK IV 73ab): *viññaptimātram ity atra bāhyārthasya nirākriyā* |.

In Yogācāra, Nirākāra- as well as Sākāravāda, the canonical statements about *cittamātra* are understood to the effect that external objects do not exist. In MHK V Bhavya refutes at length the opinion that everything, including the external world, can be reduced to mind-only. The *sūtras*, in the opinion of Bhavya, only want to deny the existence of a soul (*kāraka/vedaka*), not the external object.¹¹¹ Candrakīrti expresses a similar opinion in his 'Introduction to Madhyamaka' (Madhyamakāvatāra [VI 90cd])¹¹²: mind and matter are equally real, at least in a relative sense.

And yet this is not the full story. The doctrine of *cittamātra* also plays a role in a spiritual context, i. e. in the context of yoga. Chapter VII of Bhavya's Madhyamakaratnapradīpa (MRP) is entitled Bhāvanākrama¹¹³. It is full of interesting matters concerning Buddhist yoga. Here Bhavya makes a distinction between what he calls *sthūlayoga* and *sūkṣmayoga*. The purpose of the former is to develop concentration of mind (*samādhāna*). This is to be achieved through contemplation of one's breath. This procedure is familiar to us under the label of *ānāpānasmṛti*¹¹⁴. It plays an important role in the ancient scriptures, *sūtras* and Abhidharma, and Bhavya also advocates *ānāpānasmṛti* in his MHK (III 14). In his MRP he quotes a verse still extant in Sanskrit: *gaṇanānugamaḥ sthānaṃ lakṣaṇārthavivartanā | paṇḍitāḥ ca śodhēyam ānāpānasmṛtir matā* ||¹¹⁵.

According to the second kind of yoga, the *sūkṣmayoga*, all dharmas are purely subjective; they are *svacittamayamātra*, a term familiar to us from the LS (see p. 161, above). To illustrate this Bhavya actually

¹¹¹ See LINDTNER 1986a: 192.

¹¹² For a recent translation of this 'Introduction' see HUNTINGTON 1989.

¹¹³ For a survey of the MRP, see LINDTNER 1984b.

¹¹⁴ See LINDQUIST 1932: 46–55 and CPD II/79.

¹¹⁵ See LINDTNER 1984b: 179.

quotes the old verses: *cittamātraṃ samārūhya* . . . (LS X 256f.), in other words, the MMM. So *sthūlayoga* can only mean the sort of yoga practised by the old Śrāvakas, *sūkṣmayoga*, the one practised by Mādhyamikas on the basis of *māyāvāda*.

Bhavya also explains, in his MRP, what he means by *svacitta(maya)mātra*: mind (*citta*), he says, is *adravyasat*; it has no root, no *mūla*, nevertheless, in a relative sense, it is the basis of all external and internal *dharma*s. This opinion Bhavya had already expressed, though not so explicitly, in his earlier work (often quoted in MRP), MHK (V 48):

yathā paṇḍisaṃtānā bahusālūkaśaktikāḥ |
tathādravyasataś cittāc citrāḥ saṃtatīvṛttayaḥ ||

‘Like the series of [lotus] leaves and so forth that comes from the great power in the root of a lotus, streams of different things come from the mind, even though [the mind] is not real’¹¹⁶.

This is very remarkable, and I am afraid that Bhavya’s actual position in this regard has not been clearly recognized in later literature. I do not think there can be any doubt that the *āgama* Bhavya here has in mind is the Dharmasaṃgīti which is quoted as an authority in a similar context later on by Śāntarakṣita¹¹⁷.

Bhavya’s position is quite clearly that *traiḍhātuka* arises out of mind (*citta*) which is *adravyasat*, etc., just like a lotus, though its root is not connected to anything else (as he wrongly assumes), covers a great lake with a series of leaves and flowers by its great power. Mind has no substance (*dravya*) but is active in creating the world. Its activity cannot be stopped by the sort of meditation prescribed in MV I 6 (which Bhavya quotes), but only by what Bhavya calls the true *anupalabdhī/anupalambhabhāvanā*.

MHK V 51 explains: *svabhāvato ’py ajātatvād adravyatvād vināśataḥ | rūpādi śūnyam māyāvad ity abhyāse ’ratir bhavet ||*. This means that one becomes free from *rati* by meditating on emptiness in the sense of non-origination.¹¹⁸ This purpose, as we have seen, is also served by the old MMM as long as *cittamātra* is understood as *svacitta(maya)mātra*, and not as *viññaptimātra*, as the Yogācāras, beginning with Maitreya, do. In Madhyamaka there is no room for a *trīsvabhāvavāda* as the basis of meditation.

Very important for Bhavya’s view of the *scala mystica* is MK XXV 24 (quoted above on p. 174). In an appendix to his Prajñāpradīpa XXV

¹¹⁶ Translation by Malcolm David Eckel.

¹¹⁷ *bcsm ldan ’das chos thams cad ni kun brtags pa’i sñiñ po ste | sems tsaṃ du bas pa rdzas ma mchis par sgyu ma ltar rtsa ba ma mchis pa’o* (cf. Ichigō 1985: 296).

¹¹⁸ On *arati*, see CPD I/417 and SWTF I/142a.

Bhavya at great length refutes Yogācāra attempts to read *trīsvabhā-vavāda* into Nāgārjuna.

Bhavya's position, then, is this. In the relative sense mind as well as external objects exist. External objects, however, are created by mind. In the commentary to MHK V 80ab he explains that external objects are created by karma that is generated by consciousness. In the MRP VIII he says that space and mind, under the influence of the four kinds of *vāsanā*, appear as external and internal respectively¹¹⁹. It is in this sense that one can say, with the LS, that the world is *svacitta(maya)mātra*. Bhavya cannot accept the existence of *paratantrasvabhāva*, i. e. *vikalpa*, for if something exists, it always exists, and therefore one can never exhaust it and get rid of it. To say that *paratantrasvabhāva* exists in a relative sense, however, is quite acceptable to Bhavya, for this has always been good Madhyamaka. In many ways Bhavya can be seen as a precursor to Śāntarakṣita. This is also the case when he acknowledges the highest cognition as a *nir-vikalpapratyakṣajñāna* that 'cognizes' by way of *adarśanayoga*¹²⁰.

Śāntadeva, the author of a celebrated introduction to the career of a Mahāyānist, a Madhyamaka counterpart to Kambala's Āloka-mālā, criticizes the Yogācāra doctrine of *cittamātra* in his Bodhi(sattva)-caryāvatāra (BCA IX 15cd-35).¹²¹ Like all Madhyamaka authors after Bhavya Śāntadeva deals with his Yogācāra opponents in the perspective of *satyadvaya* as understood by Nāgārjuna. The position of Yogācāra is presented as follows:

The external object does not really exist, it is an illusion, but it is nevertheless an aspect, or part of a *citta* that really exists. A real mind exists, and it appears to grasp an unreal part of itself, the 'external' object. — Śāntadeva's objections: Nothing can grasp itself, self-cognition is absurd, for no activity can have itself as object. Simple grammar! — The *cittamātravādin* tries to avoid this rebuttal by pointing to the example of a lamp that illuminates. This, again, is Sākāravāda. —

¹¹⁹ Bhavya also refers to the four kinds of *vāsanā* in his Tarkajvālā. For the source of the *caturvidhā vāsanā* see LS, p. 241–243.

¹²⁰ The source of this idea is the Dharmasaṃgīti; see ECKEL 1987: 115 and cf. BhK I (ed. Tucci 1958: 212.2f.): *īdāṃ cōktaṃ sūtre | katamaṃ paramārtha-adarśanam | sarvadharmāṇāṃ adarśanam iti |*.

¹²¹ For the text, see its edition (with Prajñākaramati's Commentary) in the Bibliotheca Indica by L. DE LA VALLÉE-POUSSIN (Calcutta 1902–1914). — The proper name of the author is Śāntadeva (rather than Śāntideva), and the proper title of the work is 'A Presentation of the Career of a Bodhisattva', rather than "De weg tot het inzicht" (KLOPPENBORG), "Entering the Path of Enlightenment" (MATICS), or "Eintritt in das Leben zur Erleuchtung" (STEINKELLNER). I have also compared the Tibetan and Mongolian versions.

What does 'to illuminate' mean? It cannot mean, Śāntadeva argues, that a lamp illuminates itself, for then it would have to be dark, since illumination means removal of darkness. So darkness must be there. But perhaps illumination means to be light and then to illuminate? Just like there must be a blue colour ('paint') before anything can be painted blue? But still, according to Śāntadeva, this example is not good, for it would again imply that cognition knows that it knows, which is impossible, as we have already seen. Nor can self-cognition be accepted by claiming, with Sākāravāda, that recollection can only be explained on the assumption that recollection is a sort of self-cognition. No, for recollection is virtually a question of *smṛtivāsanā*bīja, etc., not of self-cognition. Nor does the fact (and a fact it is) that some people can read the minds of others imply that one can read one's own.

In the opinion of Śāntadeva *citta* and *māyā*, subject and object, are neither identical nor different, etc. Pure Madhyamaka. He cannot accept the Yogācāra claim that *saṃsāra*, which is unreal, has *citta*, which is real, as its true basis (*āśraya*), for how can something unreal go along with something real? As we would say: How can one go for a walk, for instance, with someone who is not there? If only mind exists, there is nothing unreal, and therefore no impurity either. We would all be Buddhas all along.

But does the same criticism not apply to the Mādhyamika who claims that everything is empty? We cannot deny the existence, or presence, of the *kleśas* in spite of everything being like an illusion. — In reply to this objection Śāntadeva gives an interesting answer: There are two kinds of *vāsanā*, on the one hand a *jñeyasaṃkleśa*-, or *bhāva-vāsanā*, on the other a *śūnyavāsanā*. The latter has the power to eliminate the former, and it ceases to exist when it has done so. So even if everything is empty, and this cannot be denied, some things are more empty than others! Nor can it be denied, terminology apart, that the Madhyamaka conception of *śūnyavāsanā* comes extremely close to the old Yogācāra notion of *paratantrasvabhāva*, whereas that of *jñeyasaṃkleśa/bhāva-vāsanā* comes close to that of *parikalpitasvabhāva*. Only an *odium theologicum*, as far as I can see, prevents the Mādhyamikas from making this confession.

This brings us to Jñānagarbha¹²². Along with Śrīgupta, his teacher for all we know, Śāntarakṣita, Kamalaśīla and Haribhadra, he is usually considered to represent the Yogācāra-Madhyamaka school, and, as far as I can see, this is in a sense quite true. As already suggested by the very titles of their extant works these authors are

¹²² See ECKEL 1987 and cf. my review of this excellent work in JIP 18 (1990) 249–260; see also ICHIGŌ 1989: 151–184.

Mādhyamikas who try to integrate Yogācāra ideas (especially *trīśva-bhāvavāda*) into the Madhyamaka system of *satyadvaya*.

It will be recalled that after the demise of Dharmapāla (ca. 530–561)¹²³ Yogācāra had lost its most forceful representative, apart, of course, from Dharmakīrti and his successors. The tendency to assimilate Dharmakīrti's innovations to Madhyamaka already started in Bhavya's MRP (his latest work, if I am not mistaken), but did not culminate until two centuries later, with Śāntarakṣita. — The fact that several modern scholars have already done good textual work in this field facilitates our task considerably¹²⁴.

As opposed to his predecessor, Bhavya, Jñānagarbha, in style is brief and elliptical to the point of being obscure. In his *Satyadvaya-vibhāga* (SDV) Jñānagarbha presupposes that his readers are familiar with the major writings of Madhyamaka and Yogācāra. This, as I have indicated, was the sort of allusive style that was in high regard among learned Sanskrit readers.

On the whole Jñānagarbha comes very close to Śāntadeva in his attitude towards Yogācāra as far as the critique of self-cognition is concerned. But let us first look at *svabhāvatraya*! Jñānagarbha does not accept that everything is mind-only on the basis of *svabhāvatraya*. He refutes Sākāra- as well as Nirākāravāda. Reality cannot be defined as absence of *parikalpitasvabhāva* in *paratantrasvabhāva*, because, everything being mind-only, this would imply self-cognition, namely cognition itself as empty (SDV 6)¹²⁵. On the other hand Jñānagarbha is willing to accept, in the light of *satyadvaya*, that *parikalpitasvabhāva*, i. e. *vastumātra*, understood, with Dharmakīrti, as *arthakriyāsamartha* and *yathādarśanam*, dependently originated, corresponds to *tathayasamvṛtisatyā*. In doing so he largely follows Bhavya (MRP), the only difference being that Bhavya did not integrate Dharmakīrti fully, though the tendency is there in his late work, the MRP, as said¹²⁶. The

¹²³ Date according to FRAUWALLNER 1961: 132–134; see also KAJIYAMA 1989: 177–187.

¹²⁴ See ICHIGŌ 1989; cf. also the useful contributions of S. MORIYAMA (The Yogācāra-Mādhyamika Refutation of the Position of the Satyākāra- and Alikākāravādins of the Yogācāra school. Part II. In: Bukkyō bunka ronkō 1984) and Y. EJIMA (Chūgan-shisō no tenkai – Bhāvaviveka kenkyū. Tokyo 1980).

¹²⁵ Bhavya refutes self-cognition (cf. PS I) in his MRP (but not in his earlier works); see LINDTNER 1986a: 195. For Candrakīrti's refutation, in the Madhyamakāvatāra VI 72–78, see HUNTINGTON 1989: 166. — In the opinion of ICHIGŌ (1989: 179–181), Jñānagarbha does not reject the theory of self-cognition of knowledge. As far as I can see Jñānagarbha follows Bhavya and Candrakīrti.

¹²⁶ In the commentary to his MHK II 10 Bhavya explains that *pratītyasamutpāda* has two aspects, that of *saṃvṛti*, and that of *paramārtha*.

parikalpitasvabhāva corresponds largely to Jñānagarbha's *mithyāsaṃvṛtisatya*. Of course Jñānagarbha accepts the canonical doctrine of *cittamātra*, exactly as Bhavya had done. According to Jñānagarbha (*ad* SDV 32)¹²⁷ it is part of the Buddha's *deśanākrama*. He expresses a similar opinion in his *Yogabhāvanāmārga*.¹²⁸

The idea of a *deśanākrama* in Buddhism (beginning with Śrāvākayāna, ending with Madhyamaka) is characteristic of Madhyamaka (not Yogācāra). We find it in the LS, then in Bodhicittavivaraṇa, Bhavya, Śrīgupta, and of course Jñānagarbha. Buddhapālita and Candrakīrti on the other hand, do not seem to favour attempts to integrate Madhyamaka and Yogācāra. This circumstance is probably the background of Jñānagarbha's critique of Candrakīrti in the SDV.¹²⁹

This brings us to Śāntarakṣita. The most valuable source for his own views is his *Madhyamakālaṃkāra* (MAL), as well as his *Tattvasiddhi* (TS)¹³⁰. It is a matter of regret that his *Paramārthaviniścaya*, mentioned in MAL and in the *Tattvasaṃgraha*, has been lost to us¹³¹. It must have been one of his early works, of course.

Already the title of MAL, the *Alaṃkāra* of Madhyamaka, suggests that we are dealing with a syncretistic work. Indeed, Śāntarakṣita offers us a synthesis of Madhyamaka and Yogācāra, and he is very much aware of this (MAL 92f.):

"On the basis of mind-only one understands that there are no external objects, and on the basis of this [Madhyamaka] teaching, one understands that everything is empty. — Riding the chariot of these two systems [i. e., the Yogācāra and the Madhyamaka] and holding the reins of reason, one attains Mahāyāna that is their goal."¹³²

The former is defined as *avicāraprasiddha* (*ma brtags na grags pa*), and *hetupratyayasāmagrīsaṃbhūta* (*rgyu dañ rkyen tshogs pa las byun ba*). In this connection Bhavya quotes the celebrated *Bhavasamkrānti* verse in support: *sāmagryā darśanaṃ yatra . . .*, with the variant *lokadharmasya* for *paramārthasya* in d. In later literature the formula contains a third element: *arthakriyā* (see ECKEL 1987: 137n. 104). The first to do so, was, in my opinion, Bhavya, perhaps under the influence of Dharmakīrti (see LINDTNER 1981: 196n. 3).

¹²⁷ See ECKEL 1987: 97 (tr.) and 183 (text); see also ICHIGŌ 1989: 157.

¹²⁸ Quoted by S. MORIYAMA, op. cit. (n. 124), p. 11.

¹²⁹ See ECKEL 1987: 92f.

¹³⁰ MAL was edited twice by ICHIGŌ, in 1985 (with commentaries of Śāntarakṣita himself, and Kamalaśīla), and in 1989, with a revised English translation of the verses. For the TS I cannot yet refer to a published edition. A preliminary edition, for private circulation, was made available to me in 1987 by Kameshwar Nath Mishra. This I have used comparing it with the manuscripts available to me.

¹³¹ See the references in ICHIGŌ 1985: 330.

¹³² Quoted from ECKEL 1987: 17.

This is without doubt an echo of LS X 256f., quoted by Śāntarakṣita himself in this connection¹³³.

How, then, does Śāntarakṣita establish his system of Yogācāra-Madhyamaka, to use that term? From the standpoint of *satyadvaya*, in the ultimate sense everything is empty, *ekānekasvabhāvaviyogāt*. This is as traditional Madhyamaka as can be. His view of *saṃvṛtisatya* is remarkable. On the one hand external objects do not exist. This is new for a Mādhyamika. This is because the notion of atoms proves absurd. These arguments are familiar to us not just from Vasubandhu's *Viṃśatikā* (11f.), but already from LS (II 128) and Āryadeva's *Catuhṣataka* (IX 12–19).

When it comes to Yogācāra Śāntarakṣita refutes Sākāra- as well as Nirākāravāda with well-known Madhyamaka arguments. On the other hand, and this is new, Śāntarakṣita accepts the independent existence of an immaterial consciousness, an undivided self-cognition, the nature of which is illumination — but, of course, only in a relative sense. The influence from Dharmakīrti is here decisive and obvious. The correct relative truth is acceptable as long as it is not critically investigated; it is characterized by arising and decay, and it has causal efficiency (SDV 64). What Śāntarakṣita is actually doing here, though by no means in plain words, is to re-interpret the Yogācāra concept of *paratantrasvabhāva* in terms of the Madhyamaka concept of relative truth, i. e. *tathyasamvṛtisatya*. This tendency, as we have seen, was already at work in Bhavya, Śrīgupta and Jñānagarbha¹³⁴. Indeed, the distinction between two kinds of relative truth, a false and a correct, is very old: it is already found in an ancient Abhidharma text¹³⁵. This old idea was rediscovered and brought into Madhyamaka, and the first to do so was apparently Bhavya. This was an elegant way of assimilating Yogācāra to Madhyamaka.

The process of assimilation, however, could not be rendered complete until the innovations of Dharmakīrti had been 'madhyamakized'. The influence of Dharmakīrti's logic and style is obvious everywhere in Śāntarakṣita. But the decisive thing is Dharmakīrti's notion of consciousness as self-cognizing illumination. When Śāntarakṣita incorporated this notion, adding to this the identification of *paratantrasvabhāva* and correct relative truth, the process of assimilation was complete. In doing so, Śāntarakṣita goes far beyond Bhavya, Candrakīrti, Śāntadeva and Jñānagarbha, who had all repudiated self-cognition in the sense of self-illumination, on both levels of reality. Thereby Yogācāra ceased to exist as an independent school; instead

¹³³ See ICHIGŌ 1985: 296–298.

¹³⁴ Note that SDV 33ab is an echo of MV I 8ab.

¹³⁵ References in LINDTNER 1981: 203n. 37.

one could speak of Yogācāra-Madhyamaka, or even better, as Śāntarakṣita¹³⁶ himself prefers, of Mahāyāna (MAL 93)¹³⁷.

It goes without saying that the internal controversy that had been going on for centuries between Madhyamaka and Yogācāra necessarily weakened the united front of Mahāyāna during its constant struggle with competing non-Buddhist *darśanas*. So there would have been also an important 'political' reason for Śāntarakṣita to attempt to create a concord of Madhyamaka and Yogācāra¹³⁸.

It is by no means a matter of sheer coincidence that Śāntarakṣita's exposition ends with a quotation of the celebrated LS verses on the MMM. His intention all along in the MAL was to show that all the Buddhist teachings reflect a *deśanākrama*, beginning with Śrāvakayāna, ending with Yogācāra-Madhyamaka. Reason, analysis, shows that external objects are impossible. They are only mind. Further arguments show that mind really does not exist. So in the end we are left with *śūnyatā* and *anutpāda*.

As always when Buddhist philosophers argue, they support their position with arguments dictated by reason, but they also refer to *āgama* for further support. The picture is familiar to us from scholasticism in the Middle Ages. It was without doubt Śāntarakṣita's wish to stand out as a faithful exponent of Nāgārjuna. Accordingly, in MAL, he quotes YŚ 34 in support of the view that *viññāna*, as opposed to external objects, exists in a relative sense:

mahābhūtādi viññāne proktaṃ samavarudhyate |
*tajjñāne viḡamaṃ yāti nanu mīthyā vikalpitam ||*¹³⁹

The verse is, it is true, not free from ambiguity, and one must admire Śāntarakṣita's selecting it out for Nāgārjuna's support. Historically speaking, however, Nāgārjuna was never prepared to say *asti* of *viññāna* and *nāsti* of the external object. His last word was always *pratītyasamutpāda*. Elsewhere¹⁴⁰ I have tried to point out the proper historical context in which the verse, i. e. YŚ 34, must be understood. Whether Śāntarakṣita deliberately distorts Nāgārjuna's true intention is hard for us to decide today.

¹³⁶ And, indeed, already LS X 257.

¹³⁷ Cf. ĀM 43.

¹³⁸ But not only so. At the end of his MAL Śāntarakṣita goes on to show how the 'heretics' are stealing the ideas of Mahāyāna. In this connection he points out (and rightly so) how Buddhist technical terms such as *viññaptimātra*, *nāmanātra*, etc. have been taken over by texts such as the Amṛtabindūpaniṣad, Pāñcarātra, etc.; see ICHIGŌ 1985: 306–337.

¹³⁹ See LINDTNER 1982: 111.

¹⁴⁰ In my article on 'Nāgārjuna and the Problem of Precanonical Buddhism' (Studia Religiosa 26 [1993] 9–22); see also my contribution on Nāgārjuna in Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, ed. B. CARR – I. MAHALINGAM. London – New York 1997, p. 349–370. — In YŚ 34, Nāgārjuna

As said, the basic intention in Śāntarakṣita is the desire to assimilate Yogācāra to Madhyamaka, or, in other words, to show that Nāgārjuna once and for all holds the keys to Mahāyāna. In doing so he comes to the point where, apart from all other previous Mādhyamikas, he accepts the relative reality of self-conscious illuminative cognition.

There may, however, also be quite another reason for Śāntarakṣita to advocate the real existence, in a relative sense, of mind as a self-cognizing *prakāśa*. It is not just to be explained as a result of his desire to assimilate Yogācāra, especially Dharmakīrti, to Madhyamaka.

From his Tattvasaṃgraha and MAL we should never have known, indeed we should probably never have known at all about 'the inside story', had it not been that the Sanskrit text of his TS had recently become available to us. This work, as the author himself says, belongs to Vajramahāyāna, Vajrayāna, or Mahāvajrayāna¹⁴¹. Śāntarakṣita desires to establish this kind of Buddhism by means of *yukti* (mostly Dharmakīrti, as we would expect), and *āgama* (mostly various Tantras, but also *śāstras* and *sūtras*). The purpose is to attain the ultimate state of *mahāsukha*, or *anuttarasamtoṣa*¹⁴². This can be achieved by a person in possession of *prājñāpāya* (the keynote in Kamalaśīla's BhK [!]) by means of the power of *bhāvanā*, or *abhyāsa*¹⁴³.

Śāntarakṣita's terminology is taken over without changes from Dharmakīrti. The trick is, briefly, to see everything as empty and then to transform (*pariṇāma*, an echo of Vasubandhu) the fleeting illusions of pleasure into a permanent state of unsurpassed bliss. In its original nature *citta* is pure (*akaluṣa*); it is *prakṛtiprabhāsvara* like a *sphaṭīkopaḥ*, and it is also *svasaṃvedya* — the term we were looking for — a matter of personal self-cognition. In the ultimate sense, however, *viññāna* is *anutpanna*; one can (echo of Bhavya) neither call it *nirvikalpa* nor *savikalpa*. It is *sarvajñajñāna*, surely, and it is brought about in ecstatic trance (*bhāvanāprakarṣaparyanta*); but, as said, it is neither *nirvikalpa* nor *savikalpa*, the reason for this being that it is not the result of any lower cognition subject to the normal laws of causality. When talking of *bhāvanā*, we are, as already in Dharmakīrti, dealing with what we may call 'mystical logic of development'. Quoting, in this context, Nāgārjuna's Lokātīstava 18, Śāntarakṣita speaks of a *māyotpāda*, sheer magic (!). He also speaks of the highest cognition as a *nirābhāsa-jñāna*, thus identifying the goal of Vajrayāna with that of Mahāyāna while using the old terminology of MMM, LS X 257f.

interprets *viññāna* in the sense of *tattvajñāna*, i. e. in the sense of *śūnyatā* and *nirvāṇa*.

¹⁴¹ The passage is quoted in WZKS 26 (1982) 185n. 57.

¹⁴² Cf. Yogasūtra II 42: *saṃtoṣād anuttamaḥ sukhatābhavaḥ*.

¹⁴³ The terms *bhāvanā* and *abhyāsa* are used as synonyms by Kambala, Bhavya and Dharmakīrti.

The final verse of the TS sums up Śāntarakṣita's position: *ekasyānaṃśarūpasya trairūpyānupapattitaḥ | vedyavedakabhedenā svasaṃvit phalam iṣyate ||*. On the relative level cognition is self-cognition, on the absolute level it is an *advayaājñāna* that cannot be spoken of, only experienced personally. This position is already familiar to us from MAL. In addition the verse contains several echoes of other texts: Dharmakīrti's PV III 332d (= PVin I 41b ← Dignāga's PS I 9a), and Śāntarakṣita's own Tattvasaṃgraha 2000 (= MAL 17)¹⁴⁴.

The TS is a very valuable document for us, partly because it again shows Śāntarakṣita as a great, not to say audacious thinker who attempts to assimilate not just Yogācāra but also Vajrayāna to Madhyamaka, and also because, in plain words that cannot be misunderstood, it reveals the ultimate purpose of all his philosophy, namely the achievement of *mahāsukha*, the Vajrayāna equivalent for *nirvikalpasamādhi*, *nirodhasamāpatti*, etc.

But let us now turn back to Kamalaśīla, Śāntarakṣita's student, whose distinction, in connection with the MMM, between a *viññaptimātratāpraveśa* and a *tattvapraveśa* (see above p. 160) actually formed the starting-point for our inquiry into the origin and development of *cittamātra* in Indian Mahāyāna.

With Śāntarakṣita the long process of assimilating Yogācāra to Madhyamaka had reached its zenith. As far as I can see, Kamalaśīla, and Haribhadra for that matter, bring no innovations. In Kamalaśīla's *Madhyamakāloka*¹⁴⁵ there is a nice passage to which SEITETSU MORIYAMA (op. cit. [n. 124], p. 3) has called our attention; according to it¹⁴⁶, in a relative sense *cittamātra* exists, external objects do not exist. In another important passage in the *Madhyamakāloka* we see *paratantrasvabhāva* assimilated to *tathyaśaṃvṛtisatya*¹⁴⁷.

This is the philosophy behind the MMM as understood by Kamalaśīla in his BhK I, and it is on this background that we have to understand the distinction made by Kamalaśīla when he says: *na tu viññaptimātratāpraveśa eva tattvapraveśaḥ | ... advayaājñānapraveśa eva*

¹⁴⁴ *kriyākārahabhāvena na svasaṃvittir asya tu | ekasyānaṃśarūpasya trairūpyānupapattitaḥ ||*, i.e. *svasaṃvitti* is true as long as we speak about subject and object, that is, in a relative sense, but not when we are dealing with the absolute *advayaājñāna*.

¹⁴⁵ Note the *-āloka*, like *-ālaṃkāra*, *-vibhāga* and *-viniścaya* suggesting a Yogācāra element.

¹⁴⁶ *sems tsam ni rañ gis rab tu grub pa'i no bo ñid yin pa'i phir kun rdzob tu gnas pa kho na yin la | phyi'i don ni kun rdzob tu yañ mi gnas te | sems kyi rnam pa las ma gtogs par de grub pa med pa'i phyir ro |*.

¹⁴⁷ See ICHIGŪ 1989: 172n. 56. The passage reminds us of Bhavya's commentary to MHK II 10 (see n. 126). Like Bhavya, Kamalaśīla does not mention *arthakriyāsamārtha*.

tattvapraveśaḥ | (BhK I: 217,8ff.). This was Śāntarakṣita's philosophy, and it ultimately has its roots in the LS. It was this philosophy of meditation Kamalaśīla, to judge from his BhK, represented at bSam yas more than a thousand years ago.

Let me now summarize the main results of this investigation!

Early Buddhism knew several yogic techniques of achieving a state of mind free from external impressions and internal emotions. In the course of time Mahāyāna developed a new sense of reality, *māyāvāda*, and eventually the old techniques were reinterpreted and simplified in the light of the new 'ontology'. The result was the MMM, the oldest traces of which (and perhaps the oldest interpretation of which) we find in the LS.

The key idea in the formula was that everything was *cittamātra*. But the ambiguity of the term made the MMM formula open to interpretation. Does it suggest idealism or nominalism? In any case the formula suggests a scale of spiritual progress, a *scala mystica*, based on some sort of *cittamātra* ontology, where the yogi starts by getting rid of the external world and ends up in a cognitive state free from *ābhāsa*, images, in a word *nirvikalpasamādhi*.

It was generally recognized that such a spiritual progress had to be justified on an epistemological or ontological basis. One could not just discard the world we all experience in order to escape to the higher realms of *samādhi* without good 'philosophical' reasons. And this is in fact where ontology and epistemology come into the picture.

The early (and, with modifications, also the later) Mādhyamikas tackled the problem in the light of *satyadvaya*. The problem, it goes with saying, is to get rid of *vikalpas*. The relative truth serves the purpose of teaching the student how to do so. The absolute truth is freedom from *vikalpas*, it is *nirvikalpa*. Nāgārjuna did not really explain how *vikalpa* comes about. It would depend on karma, surely, but that again depended on *vikalpa*, etc. Nāgārjuna would say that *vikalpa* was *svabhāvasūnya* (ad ŚS 61). But that does not explain; it explains away. Surely, *vikalpa* was a psychological fact, or it was no fact. But ontologically speaking Nāgārjuna would neither confirm nor negate.

In reaction to this, early Yogācāra, beginning with the Tattva-ṭaṭa of the Bodhisattvabhūmi, claimed that *satyadvaya* failed to justify MMM. Nāgārjuna and his ilk were merely propagating *prajñāptivāda*, talking about nothing. Appearance presupposes reality; also there must be something, i. e. something that is defiled or purified. Purification must be a purification of something. That something was the *paratantrasvabhāva*, sometimes disguised as *abhūtaparikalpa*, *vikalpa*, etc. This is the reality that appears and enables communication

and moral purification. Thus the doctrine of *trīsvabhāva* was reintroduced into Mahāyāna in order to give a solid foundation to MMM.

Basically Vasubandhu followed Asaṅga and Maitreya; but he did develop Nirākāravāda further by elaborating the doctrine of *vi-jñānapariṇāma* in his own way. The intention, naturally, was still the same, namely to 'explain' how one could achieve *nirvikalpasamādhi* with all its benefits.

It was recognized by Dignāga and Dharmakīrti that (what was later called) Nirākāravāda (Maitreya, etc.) failed to explain how a real cognition (*paratantrasvabhāva*) could contain an unreal object (*parikalpitasvabhāva*). This paradox they attempted to solve by introducing an entirely new epistemology into Yogācāra, the essence of which was that 'objects' are not objects at all, but only products, or parts of cognition. This essentially implies that 'objects' are exactly as real as cognition, and that all cognitions of 'objects' (= products of cognition) can be reduced to self-cognition. This more recent school of Yogācāra was later termed Sākāra(vijñāna)vāda, indicating the view that cognition always contains the 'objects' it produces. The MMM, as we have seen, presupposes the unreality of 'objects'; but in Sākāravāda subject and object belong to the same level of reality. They are equally real or unreal. Sākāravāda created a 'link' between lower and higher cognition by speaking of *pratyakṣajñāna* at all levels.

How, then, was the yogi to proceed from a lower to a higher level? For this purpose a new concept was introduced, viz. *yogijñāna*, yogic perception, which is 'created' by *bhāvanā* and free from any sort of *vikalpa*. So are the three other kinds of *pratyakṣa*; but *yogipratyakṣa* is more clear than the other kinds. Cognition is fundamentally illumination in Sākāravāda; it does not grasp anything. In a sense all cognitions are the same, there being no external object to differentiate them. Even if there is no 'objective' standard of differentiation there is, however, a difference of clarity, and in that light one can speak of degrees, or even 'objects' of cognition. The sole criterion of reality given in Sākāravāda is *arthakriyāsāmarthyā*. Nothing in the world is so fulfilling as the mystical experience of a yogi. This was a position that Sākāravāda did not have to waste many words to defend. Their *darśana*, Buddhism, differed from that of other yogis, but not their goal, *nirvikalpasamādhi*.

Kambala is the first – and last – author to attempt a synthesis of Madhyamaka and Yogācāra, i. e. to assimilate Madhyamaka to Yogācāra, and he is a forceful one at that. He tries to assimilate the doctrine of *satyadvaya* to that of *trīsvabhāva*, not vice versa. The purpose is, naturally, still the same: to give a justification for the validity of the experiences in *nirvikalpasamādhi*. Kambala did not accept the Sākāravāda view about *pramāṇa*. He remained a 'reformed' Nirākāravādin.

A similar position seems to have been taken by Sthiramati.

After Kambala's attempt to assimilate Madhyamaka to Yogācāra, that is, to propagate Mahāyāna as if there was no *nayabhedā*, a vehement reaction occurred. Buddhapālita had simply responded to Yogācāra with 'noble silence'. With Bhavya, Candrakīrti and the later Mādhyamikas the situation was quite different.

Never in the history of Buddhist philosophy was Yogācāra attacked so forcefully as it was in the works of Bhavya. He criticizes Nirākāra- as well as Sākāravāda in all his extant works. Yogācāra is largely presented as an attempt to interpret Prajñāpāramitā in the light of *svabhāvatraya*, as opposed to Nāgārjuna's *satyadvayanaya*. To a large extent his disagreement with Yogācāra is a matter of terminology, a simple quarrel about words. His intention all along, but most clearly in the MRP, is to assimilate not only Yogācāra but all schools of Buddhism to Madhyamaka. Bhavya is the first, for all we know, to attempt to reduce *svabhāvatraya* to *satyadvaya* on a grand scale. He picks up the old distinction of true and false *saṃvṛtisatya*, mainly to enable himself to reduce *parikalpita*- and *paratantra*- to these two forms of *saṃvṛtisatya*. Bhavya (like Candrakīrti, Jñānagarbha and Śāntadeva later on, but unlike Śāntarakṣita) did not accept the notion of cognition cognizing itself, even in a relative sense. He accepted the old MMM of the LS understanding the term *cittamātra* in the sense of *svacittamātra*, also a term from the LS. He was prepared to accept, in a relative sense (MHK V 48), that the external world was a product of consciousness (*citta*); but this *citta* was considered to be *advayasat*.

Candrakīrti follows Bhavya, repeats most of his arguments against Yogācāra, usually in a more elegant form, without adding anything really new; but unlike Bhavya he does not attempt to assimilate Yogācāra to Madhyamaka. In this regard he cannot fail to remind us of Buddhapālita. Candrakīrti does not respond to Yogācāra with silence; but he does not invite his opponents inside the Madhyamaka fold. This lack of desire to assimilate Yogācāra to Madhyamaka makes Candrakīrti stand somewhat outside the main stream of the development of Mahāyāna philosophy.

Jñānagarbha continues the line of Bhavya and Śrīgupta. There are no significant innovations. The most remarkable features in Jñānagarbha as opposed to Bhavya is the impact of Dharmakīrti; but this is mainly confined to style, not to doctrine. Candrakīrti's 'Prāsaṅgika adventure' is repudiated, the tradition of Bhavya is further cemented. Jñānagarbha's main opponents are Dharmapāla (already known to Bhavya and Candrakīrti), and Devendrabuddhi, Dharmakīrti's personal student.

The author who made 'both ends meet', as it were, was Śāntarakṣita, Jñānagarbha's most gifted student. Here the process of as-

similating Yogācāra to Madhyamaka finally reaches its culmination. Bhavya and Jñānagarbha had already assimilated the Yogācāra notions of *parikalpita-* and *paratantrasvabhāva* to *mithyā-* and *tath-yaśamvṛtisatya*; but they had not accepted even the relative reality of self-cognition. This final step of assimilation is only taken by Śāntarakṣita when he identifies Dharmakīrti's concept of illuminating self-cognition with the correct relative truth. On the relative level cognition is real whereas external objects are unreal. This opinion of Śāntarakṣita's, which avoids the paradoxes of Sākāra- as well as Nir-ākāravāda, fits perfectly into the old formula of meditation; and that, indeed, is also Śāntarakṣita's main concern. It is the very purpose of his MAL to show this.

Kamalaśīla and Haribhadra restate Śāntarakṣita's position without any changes or innovations.

We now understand some of Kamalaśīla's hesitation in accepting the views of his Chinese opponent at the bSam yas debate. Their ideal was the same, namely the achievement of *nirvikalpasamādhi*. The opponent, in a way, was right that this could be achieved by not thinking or doing anything. But this was too facile. The Chinese party could have no idea of the long debate that had been going on in India between Madhyamaka and Yogācāra since the time of Nāgārjuna, or at least only a very vague idea. In themselves the Chinese reports remain largely unintelligible. It was as if Hva Śaṅ did not recognize, at least in theory, that spiritual development takes time. In this connection Śāntadeva had spoken of *śūnyavāsanā* as an antidote to *bhāva-vāsanā*. Development took time. This argument, though, was odd, since it would seem to assign a certain reality to *vāsanā* that is difficult to reconcile with the notion of universal *śūnyatā*. And then there was the idea of *bhāvanā* as a sort of *māyotpāda*. Here the time factor seems to have been put in brackets. In Vajrayāna it was considered possible to achieve, by way of *bhāvanā*, enlightenment in this very life, *ihaiva janmani*. Such things could be taken to speak in favour of the 'gradual approach' of the Chinese party.

By the time of Kamalaśīla such views were orthodox, sanctioned by great authorities such as Dharmakīrti and Śāntarakṣita. Nevertheless, Kamalaśīla, at least in the BhKs, chose to emphasize the gradual approach. He probably had good personal reasons for choosing to do so. Kamalaśīla, I guess, must have had a hard time in Tibet. He was an intellectual, and his weapons were those of an Indian pundit: subtle arguments in the refined garb of the Sanskrit language. The Tibetans and the Chinese did not speak Sanskrit, and the world of Indian philosophy was a *terra incognita* to them. All of Kamalaśīla's BhKs, it is true, were translated into Tibetan, and one of them even into Chinese; but, nevertheless, it is hard to see how these learned

documents can have played any significant role in the bSam yas debate.

When we now look back at this extremely long and complex debate that took place between Madhyamaka and Yogācāra in India, we cannot fail to notice that the basic issue is at once very simple – and very problematic.

The heart of the matter is what the Yogasūtra calls *yoga*, and defines as *cittavṛttinirodha*, or *śamādhi*¹⁴⁸. Nāgārjuna spoke of a *tattva* defined as *nirvikalpa*, of a *viññāna* that is *animitta*; he spoke of *śamādhi*, and he spoke of *cittagocara* being *nivṛtta*. In the LS the term was *nirābhāsa-jñāna*. Kambala spoke of *advaya-jñāna*, of *nirvikalpasamādhi*, Kamalaśīla of *paramanirvikalpayoga*, etc. etc. All parties agree, not just among themselves as Buddhists, but also with most other Indian yogis about the desirability of *nirodhasamāpatti*, a state where all normal impressions and emotions have ceased to appear.

After having, for the last twenty years, read most of the available Mahāyāna literature, I cannot fail to be struck by the fact that all of it, without exception, has a purpose. It would be very wrong indeed to speak about Buddhist philosophy, especially Mahāyāna, as if it were some sort of scientific and objective search for truth. It is always taken for granted that the state of no *vikalpa* is infinitely more fulfilling than one of *vikalpas*. It is a presupposition that is never even questioned in Mahāyāna.

The 'sense of reality' in Mahāyāna is quite different from our own. Through *śamādhi* one achieves extraordinary powers, one has visions, etc.¹⁴⁹. This is universally recognized, and the Mahāyānasūtras, in particular, were written by people who had such visions. In Mahāyāna philosophy it is never questioned that the new worlds we enter through *śamādhi* are much more real than the world of the senses, and even of reason. This deep conviction is by no means the result of critical thinking; it is rather the result of what we would call mystical experience. Again and again Mahāyāna texts speak of *māyā*, and there can be no doubt whatsoever that it is the experience of illusion that constitutes the 'sense of reality' in Mahāyāna¹⁵⁰. The entire debate between Madhyamaka and Yogācāra, indeed the very essence of Mahāyāna philosophy, is simply a question of how one can give the most accurate and adequate justification for mystical experience.

¹⁴⁸ One of the best books on the subject is still POUL TUXEN's 'Yoga. En oversigt over den systematiske yogafilosofi paa grundlag af kilderne' (København 1911).

¹⁴⁹ The best work on this subject is SIGURD LINDQUIST's 'Siddhi und Abhiññā. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga' (Uppsala 1935).

¹⁵⁰ Cf. n. 42 above (p. 168).

In this connection we are obliged to raise the question of the nature and validity of the experiences in *samādhi*. Some historians of religion, such as HAUER and ELIADE, compare these experiences to mystical experiences documented in Western tradition¹⁵¹. I assume that most modern Buddhologists would agree that we are, when faced with Buddhist yoga, dealing with some sort of 'religious values', though it is very difficult to be more specific about these. But there is also another view of the matter.

This, it is true, is by no means a very 'popular' one. Its most prominent spokesmen are the Swedish historians of religion, SIGURD LINDQUIST (1932) and ERNST ARBMAN¹⁵². ARBMAN, for instance, characterizes yoga "quite simply as a system of exercises in the technique of hypnotic suggestion" (op. cit., p. 269a), and the experiences in *samādhi*/*samāpatti* are sheer hallucinations. I think there is very much to be said in favour of their interpretation of yoga. Even if it should turn out, in the final analysis, that the sense of reality that has nourished Mahāyāna *māyāvāda* and Indian yoga in general, is based on nothing but hallucinations, these documents still retain a great interest from the point of view of psychology of religion. On the other hand it must not be forgotten that there is still so much uncertainty associated with the study of hypnosis, autosuggestion, hallucinations, etc.

Let me end this paper with a quotation from the Encyclopædia Britannica¹⁵³: "In any scientific field as undeveloped as hypnosis, no definitive statement can be made of its values. However, the history of its development warrants the definite assertion that it is a significant and valuable instrument in the study of human behaviours and in the therapy of selected types of personal disorders".

Bibliography and Abbreviations

ĀM	Kambala: Āloka-mālā
ANACKER 1984	STEFAN ANACKER, Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor. [Religions of Asia Series, No. 4]. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
BCA	Śāntadeva: Bodhi(sattva)caryāvatāra
BhK I-III	Kamalaśīla: Bhāvanākrama I-III

¹⁵¹ See J. W. HAUER, *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst* (Stuttgart 1958) and M. ELIADE, *Yoga. Immortality and Freedom* (Princeton 1969). Both authors have no sympathy at all for the approach of LINDQUIST.

¹⁵² In his 'Ecstasy or Religious Trance. Vol. I: Vision and Ecstasy' (Stockholm 1963).

¹⁵³ From the 1959 edition, vol. 12, s. v. hypnotism.

- BHSD FRANKLIN EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*. New Haven: Yale University Press, 1953.
- BS Nāgārjuna: *Bodhisambhāraka
- BV Nāgārjuna: Bodhicittavivaraṇa
- CONZE 1967 EDWARD CONZE, *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1967.
- CPD I— A Critical Pāli Dictionary Begun by V. TRENCKNER, Copenhagen 1924—.
- CS Nāgārjuna: Catuḥstava
- DARGYAY 1990 LOBSANG DARGYAY, What is Non-Existent and What is Remanent in Sūnyatā, *JIP* 18 (1990) 81–91.
- DEMIÉVILLE 1952 PAUL DEMIÉVILLE, Le concile de Lhasa. Une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne I. [Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises, Vol. VII]. Paris: Presses universitaires de France, 1952.
- ECKEL 1985 MALCOLM DAVID ECKEL, Bhāvaviveka's Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the *Prajñāpradīpa*. In: LINDTNER 1985, p. 25–75.
- ECKEL 1987 Id., Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths. An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1987.
- FRAUWALLNER 1926 ERICH FRAUWALLNER, Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden. *ZII* 4 (1926) 1–45 (= Kleine Schriften, ed. G. OBERHAMMER – E. STEINKELLNER. Wiesbaden 1982, p. 95–139).
- FRAUWALLNER 1959 Id., Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung. *WZKSÖ* 3 (1959) 83–164 (= Kleine Schriften, p. 759–841).
- FRAUWALLNER 1961 Id., Landmarks in the History of Indian Logic. *WZKSÖ* 5 (1961) 125–148 (= Kleine Schriften, p. 847–870).
- GRIFFITHS 1986 PAUL J. GRIFFITHS, On Being Mindless. *Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*. La Salle 1986.
- HARRISON 1978 PAUL M. HARRISON, The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra. [Studia Philologica Buddhica, Monograph Series I]. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1978.
- HARRISON 1990 Id., The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present. An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the *Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra* with Several Appendices relating to the History of the Text. [Studia Philologica Buddhica, Monograph Series V]. Ib. 1990.
- HATTORI 1968 MASAOKI HATTORI, Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions

- Translated and Annotated. [Harvard Oriental Series, Vol. 47]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
- HERZBERGER 1986 RADHIKA HERZBERGER, *Bhartṛhari and the Buddhists. An Essay in the Development of Fifth and Sixth Century Indian Thought*. [Studies of Classical India, Vol. 8]. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- HUNTINGTON 1989 C. W. HUNTINGTON, Jr. — GESHÉ NAMGYAL WANGCHEN, *The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.
- ICHIGŌ 1985 MASAMICHI ICHIGŌ, *Madhyamakālaṃkāra — Chūgan Shōgonron no Kenkyū*. Kyoto 1985.
- ICHIGŌ 1989 Id., *Śāntaraksita's Madhyamakālaṃkāra. Introduction, Edition and Translation*. In: *Studies in the Literature of the Great Vehicle. Three Mahāyāna Buddhist Texts*, ed. L. O. GÓMEZ — J. A. SILK. Ann Arbor 1989, p. 141–240.
- JONG 1987 J. W. DE JONG, *Notes on the Bodhisattvabhūmi*. In: *Hinduismus und Buddhismus — Festschrift für Ulrich Schneider*, hrsg. von H. FALK. Freiburg 1987, p. 163–172.
- KAJIYAMA 1989 YUICHI KAJIYAMA, *Studies in Buddhist Philosophy. Selected Papers*, ed. K. MIMAKI et al. Kyoto 1989.
- KP *Kāśyapaparivarta*
- LAMOTTE 1970 ÉTIENNE LAMOTTE, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra) avec une nouvelle Introduction. Tome III: Chapitres XXXI–XLII*. [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 2]. Louvain: Institut Orientaliste de l'Université, 1970.
- LINDQUIST 1932 SIGURD LINDQUIST, *Die Methoden des Yoga*. Lund: Håkan Ohlsson, 1932.
- LINDTNER 1980 CHRISTIAN LINDTNER, *Apropos Dharmakīrti — Two New Works and a New Date*. AO 41 (1980) 27–37.
- LINDTNER 1981 Id., *Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources*. JIP 9 (1981) 161–214.
- LINDTNER 1982 Id., *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. [Indiske Studier IV]. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982.
- LINDTNER 1984a Id., *Marginalia to Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya I–II*. WZKS 28 (1984) 149–175.
- LINDTNER 1984b Id., *On Bhavya's Madhyamakaratnapradīpa*. IndT 12 (1984) 163–184.
- LINDTNER 1985a Id. (ed.), *Miscellanea Buddhica*. [Indiske Studier V]. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1985.
- LINDTNER 1985b Id., *Remarks on the Gaudapādīya-Kārikās (GK)*. IJ 28 (1985) 275–279.
- LINDTNER 1986a Id., *Materials for the Study of Bhavya*. In: *Kalyāṇamitrārāgaṇam. Essays in Honour of Nils Simonsson* ed. E. KAHRIS. Oslo 1986, p. 179–202.

- LINDTNER 1986b Id., Bhavya's Critique of Yogācāra in the *Madhyamakaratnapradīpa*. Chapter IV. In: Buddhist Logic and Epistemology. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language, ed. B. K. MATILAL – R. D. EVANS. [Studies of Classical India, Vol. 7]. Dordrecht 1986. p. 239–263.
- LINDTNER 1989 Id., The Yogācāra Philosophy of Dignāga and Dharmakīrti. Studies in Central and East Asian Religions 2 (1989) 27–52.
- LINDTNER 1991 Id., The Initial Verse of the *Pramāṇasiddhi* Chapter of the *Pramāṇavārttika*. In: Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference Vienna, June 11–16, 1989, ed. E. STEINKELLNER. [DÖAW 222 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 8]. Wien 1991. p. 155–159.
- LINDTNER 1992 Id., The Laṅkāvatārasūtra in Early Indian Madhyamaka Literature. In: Études bouddhiques offertes à Jacques May à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire, éd. par J. BRONKHORST – K. MIMAKI – T. J. F. TILLEMANS. [Études Asiatiques 46.1]. Bern 1992. p. 244–279.
- LINDTNER 1994 Id., Review of T. IWATA's Sahopalambhaniyama (Stuttgart 1991). IJ 37 (1994) 272–275.
- LS Laṅkāvatārasūtra
- MA Mahāyānasūtrālaṃkāra
- MAL Śāntarakṣita: Madhyamakālaṃkāra
- MAY 1978 JACQUES MAY, On Mādhyamika Philosophy. JIP 6 (1978) 233–241.
- MHK Bhavya: Madhyamakahrdayakārikā
- MIMAKI 1976 KATSUMI MIMAKI, La réfutation bouddhique de la permanence des choses (*sthīrasiddhidūṣaṇa*) et la preuve de la momentanéité des choses (*kṣaṇabhāṅgasiddhi*). [Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 41]. Paris: E. de Boccard, 1976.
- MIMAKI 1982 Id., Tongo to zengo – Kamalaśīla no Shūjū Shidai. In: Kōza Daijobukkyo 7 – Chūkan Shisō. Tokyo 1982.
- MK Nāgārjuna: Mūlamadhyamakakārikā
- MMM Mahāyāna Method of Meditation
- MRP Bhavya: Madhyamakaratnapradīpa
- MV Maitreya: Madhyāntavibhāga
- NAGATOMI 1968 MASATOSHI NAGATOMI, *arīhakriyā*. In: Dr. V. Raghavan Felicitation Volume. [ALB 31–32 (1967–1968)]. Adyar/ Madras 1968, p. 52–72.
- NAMDOL 1985 GYALTSEN NAMDOL, Bhāvanākramaḥ of Ācārya Kamalaśīla. Sarnath/Varanasi 1985.
- PĀSĀDIKA 1989 Bhikkhu PĀSĀDIKA, Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya. A Critical Edition of the mDo kun las btus pa. Copenhagen 1989.
- PPS Dignāga: Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgraha
- PS Dignāga: Pramāṇasamuccaya

- PV Dharmakīrti: *Pramāṇavārttika*
 PVin Dharmakīrti: *Pramāṇaviniścaya*
- RĀ Nāgārjuna: *Ratnāvalī*
 RAU 1977 WILHELM RAU, *Bhartr̥haris Vākyapadīya*. Die *Mūlakārikās* nach den Handschriften hrsg. und mit einem *Pāda-Index* versehen. [AKM XLII/4]. Wiesbaden: Franz Steiner, 1977.
- RUEGG 1977 DAVID SEYFORTH RUEGG, *The Uses of the Four Positions of the *catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism*. JIP 5 (1977) 1-71.
- RUEGG 1981 Id., *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. [A History of Indian Literature, Vol. VII / Fasc. 1]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- RV R̥gveda
- SCHAYER 1921 STANISLAV SCHAYER, *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren*. München 1921.
- SCHMITHAUSEN 1976 LAMBERT SCHMITHAUSEN, *On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism*. In: *German Scholars on India. Contributions to Indian Studies* Edited by the Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany, New Delhi. Vol. II. Bombay – Delhi 1976, p. 235–250.
- SDV Jñānagarbha: *Satyadvayavibhāga*
 SN Saṃdhanirmocanasūtra
 ŚS Nāgārjuna: *Śūnyatāsaptati*
 SUZUKI 1930 DAISETSU TEITARO SUZUKI, *Studies in the Lankavatara Sutra*. London 1930.
- SUZUKI 1934 Id., *An Index to the Lankāvatāra Sūtra* (Nanjio Edition). Kyoto 1934.
- SWTF I Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfanfunden und der kanonischen Literatur der Sarvāstivāda-Schule. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften in Göttingen hrsg. von H. BECHERT Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973–1994.
- TP Tattvārthapaṭala of the Bodhisattvabhūmi
 TS Śāntarakṣita: *Tattvasiddhi*
 TSN Trisvabhāvanirdeśa
 TUCCI 1956 GIUSEPPE TUCCI, *Minor Buddhist Texts Part I*. [Serie Orientale Roma IX]. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1956.
- TUCCI 1958 Id., *Minor Buddhist Texts. Part II: First Bhāvanākrama of Kamalaśīla*. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary. [Serie Orientale Roma IX/2]. Ib. 1958.
- TUCCI 1971 Id., *Minor Buddhist Texts. Part III: Third Bhāvanākrama*. [Serie Orientale Roma XLIII]. Ib. 1971.
- WELLER 1987 FRIEDRICH WELLER, *Kleine Schriften*. Hrsg. von W. RAU. Halbband I–II. [Glasenapp-Stiftung Bd. 26]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1987.
- YŚ Nāgārjuna: *Yuktiṣaṣṭikā*

PRAMĀNAVINIŚCAYA III (2)

Von Takashi Iwata, Tokyo*

I.2.1.1.2. (Exkurs 2) Die Struktur und Gültigkeit des Beweisverfahrens der Ableitung einer systematisch unmöglichen Folge (*prasaṅga* [P 286a5–287a5])

(286a5–8) Der Beweis einer [für den Opponenten] systematisch unmöglichen Folge (**prasāṅgasādhana*) aus dem [Grund, der nur] vom Opponenten [als gültig] vorgestellt ist (*paraparikalpita*)^{1,2} hat den

* Für Rat und Verbesserungen zu dieser Fortsetzung meiner in WZKS 39 (1995) 151–179 begonnenen kommentierten Übersetzung der tibetischen Version des III. Kapitels von Dharmakīrtis im Sanskrit-Original verloren gegangenen Hauptwerk 'Analytische Bestimmung der Erkenntnismittel' danke ich Herrn Prof. Dr. Ernst Steinkellner, Herrn Dr. Helmut Krasser und Herrn Dr. Roland Steiner. Diese Arbeit kam mit Unterstützung des Forschungsfonds des japanischen Unterrichtsministeriums für 'Allgemeine Forschung C 1995–6' (Monbushō kagaku-kenkyū-hi ippan-kenkyū C 1995–6) zustande.

¹ Vgl. PV IV 12b-d (*parakalpitaḥ* / *prasāṅgo dṛṣṭasāmbandhād ekābhāve 'nyahānaye* || [= PVin III 286a5]; s. App. II), TBh 27,5, KAJIYAMA 1966: 118n. 315, MIMAKI 1976: 261f. n. 224, TILLEMANS 1986: 156ff. und TANI 1987: 10n. 18. Der *prasaṅga* ist ein Beweis der systematischen Inkonsistenz, bei welchem aufgrund der hypothetischen Annahme einer gegnerischen Ansicht, die nur beim Opponenten als wahr gilt, also vom Proponenten selbst nicht anerkannt wird, eine systematisch unmögliche Folge abgeleitet wird, die im Widerspruch zu den gegnerischen Grundsätzen steht. Die Struktur des *prasaṅga* wird aus der folgenden kurzgefaßten Interpretation Dharmottaras klar ersichtlich: 'Beim Beweis der Ableitung der systematischen Inkonsistenz nennt man die unmögliche Folge, daß die umfassende Beschaffenheit (*vyāpakadharmā* Q) [im Beschaffenheitsträger des Beweises] vorkäme (*prasāṅga*), da man sieht, daß die [nur] vom Opponenten angenommene (**iṣṭa*, **upagata*) umfaßte Beschaffenheit (*vyāpyadharmā* P) [im Beschaffenheitsträger vorkommt], obwohl [die umfassende Beschaffenheit nach den Lehrsystemen beider Widersacher] nicht gebilligt wird; die umfaßte [Beschaffenheit] kommt nämlich ohne die umfassende nicht vor (d. h. jene ist mit dieser fest verbunden)' (*thal bar sgrub* [P; D *bsgrub*] *pa la ni khyab* [D; P *khyad*] *par bya ba'i chos gzan gyis 'dod par mthoñ nas mi 'dod kyañ khyab* [P; D *khyad*] *par byed pa'i chos grub par thal bar brjod pa yin te* | *khyab par bya ba ni khyab par byed pa med par mi 'byuñ ba'i phyir ro* || [Dh 7b2–3]). Dharmakīrti hält, obwohl beim *prasaṅga* das Vorhandensein von Grund und Folge im Beschaffenheitsträger, vom Standpunkt des Proponenten aus betrachtet, nicht wahr ist, die Ableitung der Folge aus dem Grund selbst für gültig, solange zwischen diesen

Zweck, zu zeigen, daß, wenn [in bezug auf einen Beschaffenheitsträger] die eine Beschaffenheit angenommen würde, die andere Beschaffenheit [als unmögliche Folge] angenommen werden [müßte]³; [und] die beiden Beschaffenheiten werden negiert (**ni√ṛt*), wenn diese [unmögliche Folge von beiden Disputanten] nicht anerkannt wird⁴. Es ist nämlich nicht möglich, daß [die eine (d. h. die umfaßte [*vyāpya*] Beschaffenheit) von der anderen (nämlich der umfassenden [*vyāpaka*])] getrennt wäre (**aśakyavibhāgatvāt*), weil die [eine] mit der anderen doch [in der aus dem zweiten Kapitel bekannten Weise] wesentlich [d. h. durch die wesentliche Verbindung von Identität (*tādātmya*) oder

beiden eine feste Verbindung, nämlich die wesentliche Verbindung (*svabhāva-pratibandha*), besteht, welche auf der Ebene der realen Dinge vorhanden ist (vgl. PVin III 286a7–8).

² Im vorangehenden Textstück (PVin III 285b1–286a5 [s. IWATA 1995: 158ff.]) hat Dharmakīrti die Gültigkeit des von den Sāṅkhya-Anhängern formulierten Beweises deswegen abgelehnt, weil der Grund dieses Beweises nur vom Opponenten anerkannt, d. h. nicht im allgemeinen wahr ist. Hier läßt sich die Frage stellen: Wenn beim Beweis die *pakṣadharmatā* des Grundes von den beiden Disputanten als wahr anerkannt werden muß, wieso können dann die Buddhisten bei der Polemik gegen die Opponenten den Beweis einer unmöglichen Folge (*prasaṅgasādhana*) benutzen, wo doch auch in diesem Beweis die unmögliche Folge aus demjenigen Grund abgeleitet wird, der nur von den Opponenten als wahr vorgestellt wird (vgl. Dh 7b1 ≈ SVR 553.9f. [*nanv evaṃ katham bhavadbhiḥ paraparikalpitair dharmair dharmāntarasya prasaṅgaḥ kriyate*] und s. App. I [zur allgemeinen Antwort auf die Frage nach der Gültigkeit des *prasaṅga*]). Um darauf zu antworten, erklärt Dharmakīrti im folgenden Textstück den Unterschied zwischen dem von ihm formulierten *prasaṅga* (Ableitung einer systematisch unmöglichen Folge) und dem von den Sāṅkhya-Anhängern formulierten Beweis und stellt die Struktur des *prasaṅga* dar. Zur groben Charakterisierung des *prasaṅga* s. App. II.

³ Vgl. SVR 553,14f.: *ekadharmopagatē dharmāntaropagamasandarśana-mātratātparatvenāśya* (i. e. *prasaṅgasya* [≈ PVin III 286a7]) *vastuniścāyaka-tvābhāvāt*. Beim *prasaṅga* wird der Grund nur vom Opponenten als wahr anerkannt, während es die Folge vom Proponenten und Opponenten nicht wird (vgl. KAJIYAMA 1966: 117n. 313 und MIMAKI 1984: 239f.).

⁴ Weil die Folge (Q) des *prasaṅga* sowohl für den Opponenten als auch für den Proponenten selbst nicht wahr ist, d. h. nicht im Beschaffenheitsträger vorhanden sein kann, kann der Proponent auch das Vorhandensein des Grundes (P), der durch die Folge (Q) logisch umfaßt ist, in demselben Beschaffenheitsträger verneinen; denn wo immer die umfassende Beschaffenheit, die Folge (Q), nicht vorhanden ist, dort kann auch die durch sie umfaßte Beschaffenheit, der Grund (P), nicht vorhanden sein. Damit zeigt er das gemeinsam Fehlen (*vyatireka*) von Grund und Folge im Beschaffenheitsträger. Die logische Formulierung dieses Beweisverfahrens ist eine Umkehrung der unmöglichen Folge (*prasaṅgaviparyaya*), wobei als Umfassung vorausgesetzt wird, daß die Negation der Folge (Q) durch die Negation des Grundes (P) umfaßt ist. Nach Ansicht Dharmakīrtis hat die Formulierung des *prasaṅga* die Funktion, diese logische Umfassung bei der Formulierung des *prasaṅgaviparyaya* zu etablieren (vgl. PVin III 286b6–7).

Kausalität (*tadutpatti*)] verbunden ist (*sambaddha*)⁵. [Dieser Beweis der unmöglichen Folge wird anhand des folgenden] Beispiels [gezeigt]: '[These:]⁶ Die einheitliche [Entität, z. B. die von den Vaiśeṣikas, Naiyāyikas usw. behauptete einheitliche teillose⁷ Gattung⁸], die in vielen [individuellen Dingen (a, b, c, d, . . .)] vorhanden sein (*anekavṛtti*) [soll], ist nicht mit anderen (d. h. von einem bestimmten Ding [a] verschiedenen) [Dingen (b, c, d, . . .)] verbunden, welche in [Zeit.] Ort und [Zustand] verschieden sind (*anekavṛtter ekasya na deśādiviśeṣavatānyena yogah*)⁹. [Grund:] Denn [bloß] dadurch, daß [diese einheitliche Entität] mit dem einen hinsichtlich des besonderen Ortes, der Zeit und des Zustandes festgelegten Ding (a) verbunden ist [und daher schon die

⁵ Vgl. Dh 10a1–2: *rnam par dbye ba ni tha dad par gnas pa ste | khyab par byed pa gcig las khyab par bya ba so sor gnas bzod pa ni ma yin no ... khyab par bya ba de ni khyab par byed pa'i chos gzan du 'brel pa'i phyir ro || dños su zes bya ba ni no bo ñid kyis* (D: P *gyis*) *te | de'i bdag ñid (tādātmya) dan de las byun ba'i (tadutpatti) mtshan ñid kyis so ||*. Zu Dharmakīrtis Lehre, daß das Fehlen des Grundes und der Folge durch die wesentliche Verbindung bedingt ist, vgl. auch PVSV 16,28–17,13 (*ad* PV I 23–25), PVin II 45,26–46,20 (*ad* PVin II 71–73) und STEINKELLNER 1979: 134n. 521; zu seiner Lehre von der wesentlichen Verbindung (*svabhāvapratibandha*), die in Identität (*tādātmya*) und Kausalität (*tadutpatti*) besteht, vgl. IWATA 1995: 160n. 33 (mit Lit.). *yañ* im Ausdruck *de lta yañ* (PVin III 286a7) ist unklar.

⁶ Um die Struktur des *prasaṅga* klarzumachen, führt Dharmakīrti eine Widerlegung der Ansicht der Vaiśeṣikas, Naiyāyikas oder Mīmāṃsakas als Beispiel an, daß sich eine einheitliche Entität, wie etwa die Gattung (*sāmānya*), trotz ihrer Einheit mit vielen individuellen Dingen, welche an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Zuständen (*avaśthā*) vorkommen, gleichzeitig verbinde, also in diesen Dingen existiere; vgl. Bu 338,7: *dpyod pa pa dan bye brag pa spyi gcig yul dus gnas skabs tha dad kyi gsal ba* (im Text: *pa*) *thams cad la tha dad du gcig car 'brel par 'dod pa (dgag pa ni | ...)*. Unsere Übersetzung basiert auf den Kommentaren Dharmottaras und Bu stons.

⁷ Vgl. PVBhTY 19b6: *du ma la yod par khas blaṅs pa'i cha med (ananyā) pa'i gcig bu ...* (*ad* PVBh 476,1f.).

⁸ Vgl. Dh 7b3 (*spyi la sogs pa du ma la yod par 'dod pa na*) und Jñ 274b7 (*gsal ba du ma la* [P; D om.] *'jug pa spyi gcig po ...*).

⁹ Nach Dh 7b8 (*yul la sogs pa ñes pa dan 'brel pa g c i g l a s gzan pa'i rdzas de dan ldan pa* [P; D *pa ni*] *ma yin te |*) wird die vorliegende Stelle wie folgt übersetzt: 'Die einheitliche [Entität] . . . ist nicht mit [Dingen (b, c, . . .)] verbunden, welche anders sind als [ein bestimmtes Ding (a)], das [zu einer bestimmten Zeit,] an einem bestimmten Ort und [in einem bestimmten Zustand] vorhanden ist'. Dharmottara dürfte statt des oben aus PVBh 476,2 zitierten etwa folgender Sanskrit-Text vorgelegen sein: *ekasya na deśādiviśeṣavato 'nyena yogah*. In Jñ ist der vorliegende Text wie folgt wiedergegeben (274b7): *gcig po de yul la sogs pa ... ñes pa'i bye brag bzin du gzan du te | du mar ni rigs pa ma yin te |*. Tibetische Übersetzer haben das possessive Suffix *-vat* als adverbiales *-vat* 'wie' und das Wort *yoga*- als 'richtig/möglich' verstanden. Die Wiedergabe *gzan du ... rigs pa ...* ist offensichtlich mißlungen.

eine wesentliche Beschaffenheit hat, sich mit diesem Ding (a) zu verbinden], fehlt [der einheitlichen Entität] die andere wesentliche Beschaffenheit[, sich mit den anderen Dingen (b, c, d, . . .) zu verbinden, d. h. die Nichteinheit¹⁰], welche [durch diese Verbindung mit dem Ding (a)] nicht qualifiziert ist¹¹ (*deśakālāvasthāviśeṣanīyataikavyaktisaṃsargāvyavacchinnavabhāvāntaravirahāt*)¹². [Begründung des Grundes:] Weil es widersprüchlich ist, daß [die unteilbare einheitliche Entität, welche schon] eine derartige wesentliche Beschaffenheit (d. h. die Einheit¹³ oder das Fehlen der Vielheit) hat, [außerdem noch die andere wesentliche Beschaffenheit, d. h. die Nichteinheit, hatte, sich also die unteilbare einheitliche Entität] mit den [Dingen (b, c, d, . . .)] verbände, welche an verschiedenem Ort[, zu verschiedener Zeit] und [in verschiedenem Zustand] vorhanden sind (*lathābhūtasvabhāvasya virodhād bhīnadesādiyogena*)^{14, 15}

¹⁰ Dharmottara interpretiert das Wort *svabhāvāntara* wie folgt (Dh 8a3): *gtan tshigs kyi don ni nes pa'i rañ bzin gyi* (P; D *gyis*) *gsal ba dan 'brel pa'i rañ bzin las rañ bzin gzan med pa'i phyir ro zes bya ba yin no* || 'Der Grund bedeutet: Weil es [bei der einheitlichen Gattung] keine andere wesentliche Beschaffenheit gibt als die wesentliche Beschaffenheit, die in der Verbindung mit dem Ding (a), das ein [hinsichtlich des Ortes, der Zeit und des Zustandes] festgestelltes [bestimmtes] Wesen hat, besteht'. Demnach bedeutet *svabhāvāntara* die Verbindung mit anderen Dingen (b, c, d, . . .), die anders sind als das bestimmte Ding (a). Daß etwas (X) mit vielen anderen Dingen (b, c, d, . . .) verbunden ist, impliziert, daß es (X) die Vielheit der Dinge zum Wesen hat. Die Verbindung mit anderen Dingen bedeutet also die Vielheit. In diesem Sinne hat Bu ston *svabhāvāntara* als 'Vielheit' aufgefaßt (vgl. Bu 339,2f. [*rañ bzin gzan gyis ston pa ste du ma s ston pa'i phyir* || bzw. 339,3 und rGyal 28,5]).

¹¹ Vgl. Dh 8a2 (*rnam par ma bead cin khyad par du ma byas pa'i rañ bzin gzan gañ yin pa des ston pa*) und PVBhTY 19b8 (*ad* PVBh 476,1f.).

¹² rGyal tshab Dar ma rin chen interpretiert (28,5f.): '[Wenn die einheitliche Entität, nämlich die Gattung,] dadurch qualifiziert wird, daß sie sich nur mit einem [bestimmten] Ding durch Inhärenz völlig verbindet, dann wird sie eins; wenn sie sich hingegen, ohne durch diese [Verbindung] qualifiziert zu sein, mit vielen [anderen] Dingen durch Inhärenz völlig verbindet, dann wird sie vielfältig (d. h. nichteinheitlich). Deswegen fehlt [der Gattung die Beschaffenheit, nämlich] die Nichteinheit[heit], welche durch die Verbindung nur mit dem [bestimmten] einen [Ding] nicht qualifiziert ist[, falls man annimmt, daß sich die einheitliche Gattung mit ihm verbände].' (*gsal ba grig kho na dan 'phrod 'du rdzogs par 'brel +pas* [st. *bas*] *khyad par du byas na grig tu 'gyur la des khyad par du ma byas par gsal ba du ma dan 'phrod 'du rdzogs par +brel* [st. *'bral*] *na du mar 'gyur bas grig kho na dan 'brel +pas* [st. *bas*] *khyad par du ma byas pa'i du mas ston [zes pa'o ||]*).

¹³ Vgl. Dh 8a6 (*de lta bu'i [lathābhūta] zes bya ba ni grig gi rañ bzin no* ||) und Jñ 274b8 (*grig bu'i rañ bzin de lta bu'i rañ bzin can gyi spyi ni*).

¹⁴ Wegen der umfangreichen Darlegung des Grundes und der Folge des von Dharmakīrti als Beispiel für den *prasaṅga* angeführten Beweises ist es schwierig festzustellen, ob mittels des Beweises ein *prasaṅga* oder ein *pra-*

(286a8) [Einwand:] Wieso könnte in diesem Fall (d. h. beim *prasaṅga*, also dem Hinweis auf einen Widerspruch) die unmögliche Sache (**asambhavārtha*) bewiesen werden?¹⁶ [Antwort:] [Nicht nur die unmögliche Folge (Q), sondern] auch der [Grund (P) des *prasaṅga*], welcher durch die unmögliche [Folge (Q)] umfaßt ist, kann im [Beschaffenheitsträger des *prasaṅga*] nicht [vorhanden sein]¹⁷. Deswegen¹⁸ mußte man, wenn man den [Grund (P)] annimmt, [auch] die andere [Sache, d. h. die Folge (Q)] notwendigerweise (**avaśyam*) [annehmen].

saṅgaviparyaya formuliert ist, bzw. in welchen logischen Elementen der *prasaṅga* und der *prasaṅgaviparyaya* bestehen. In der Tat vertreten die Kommentatoren jeweils verschiedene Auffassungen von der logischen Formulierung des Beweises. Die Auffassungen sind grob skizziert von zweierlei Art. Nach der ersten, vertreten von Dharmottara, Bu ston und rgyal tshab Dar ma rin chen, handelt es sich im Text um eine Formulierung des *prasaṅgaviparyaya*, nicht aber des *prasaṅga*. Unsere Übersetzung basiert auf dieser Interpretation, die in ähnlicher Form auch von Jñānaśrībhadrā vertreten wird. Prajñākaragupta und seine Kommentatoren hingegen sind der anderen Auffassung, der zufolge der Beweis je nach dem Unterschied in der Auffassung des Beschaffenheitsträgers (*sādhyaḍharmin*) unterschiedlich verstanden wird, nämlich entweder als *prasaṅga* oder als *prasaṅgaviparyaya*. Siehe App. II (zu den unterschiedlichen Auffassungen bei Dharmottara und Prajñākaragupta) und vgl. IWATA 1993: 36ff. (zur detaillierten Interpretation der Formulierung des Beweises).

¹⁵ Zitiert in PVBh 476.1–3 (= PVin III 286a5–6); vgl. NBhūṣ 231.6f. und TANI 1987: 10n. 19.

¹⁶ Obwohl die Buddhisten den *prasaṅga* in der Weise führen, daß man aus der hypothetischen Annahme, daß in der Gattung (S), welche die Einheit zum Wesen hat, eine Beschaffenheit 'Vorhandensein in vielen [Dingen]' (*anekavṛt-titva*, P) vorkäme, eine unmögliche Folge 'Vielheit' (*anekatva*, Q) der Gattung ableiten könnte, ist bei diesem *prasaṅga* die zu beweisende Beschaffenheit 'Vielheit' in der einheitlichen Gattung überhaupt nicht möglich (vgl. Dh 10a4–5). Somit stellt sich die Frage, wieso diese unmögliche Sache als Folge bewiesen werden kann.

¹⁷ Es ist also nicht nur die umfassende Beschaffenheit 'Vielheit' (Q), sondern auch die umfaßte Beschaffenheit 'Vorhandensein in vielen Dingen' (P) im Beschaffenheitsträger 'der einheitlichen Gattung' nicht möglich; vgl. Dh 10a5–6: *gcig la du ma mi srid pa 'ba' zig* (D; P *sig*) *tu ma zad kyi | gan' zig gcig la mi srid pa'i du ma 'nīd des khyab pa yul la sogs pa tha dad pa'i rdzas la yod pa zes bya ba'i chos de yañ spyi la sogs pa gcig po de la mi srid de |*.

¹⁸ Nach Dh (10a6–7: ... *de la mi srid de | de'i phyir ... de khas len na ...*) lese ich den Text (PVin III 286a8) wie folgt: ... *de la mi srid pa'i phyir [ro ||] de khas len na ...*, insofern ich den vorangehenden Satz ... *mi srid pa'i phyir* als Begründung von *de khas len na ...* verstehe. Die Tatsache, daß, wenn die umfassende Beschaffenheit (Q) im Beschaffenheitsträger (S) verneint wird, dann auch die umfaßte (P) in ihm (S) verneint wird, ist wegen des kontraponierten Verhältnisses mit der Aussage 'Wenn die umfaßte Beschaffenheit (P) in ihm (S) angenommen würde, würde auch die umfassende (Q) angenommen' logisch gleichbedeutend. Infolgedessen ist die Wahrheit dieser Aussage, d. h. des *prasaṅga*, durch die wahre Tatsache begründet.

Somit ist es schwierig, [die Ableitung der unmöglichen Folge aus dem unwahren Grund] abzuweisen (**durnivāra*, **durvyāvṛt*)¹⁹.

(286a8–b1) [Einwand:] Selbst wenn es sich so verhält (d. h. selbst wenn man den *prasaṅga* formuliert, um zu zeigen, daß die beiden Beschaffenheiten, der Grund [P] und die Folge [Q] des *prasaṅga*, im Beschaffenheitsträger nicht vorkommen können)²⁰, ist der Grund nicht erwiesen, weil man [beim *prasaṅga*] auf [dem Standpunkt] steht, daß die eigene Annahme (**svābhyupagama* [d. h. die vom Proponenten des *prasaṅga* selbst anerkannte Ansicht]) anders [als die vorläufige Annahme des Beschaffenheitsträgers (S) und des Grundes (P)] ist (**anyathā sthiti* o. ä. [d. h. weil die Annahme des Vorhandenseins des Grundes im Beschaffenheitsträger, *pakṣadharmatā*, in Widerspruch zu der eigenen Ansicht des Proponenten steht]²¹), bzw. [wenn der Proponent zugäbe, daß die *pakṣadharmatā* des Grundes (P) erwiesen sei, würde er auf dem Standpunkt des Opponenten stehen, und damit, indem er einen der überlieferten Grundsätze des Opponenten annimmt, mittels des *prasaṅga* die Folge (Q), die zu diesem Grundsatz in Widerspruch steht, ableiten. Von dem jeweils eigenen Grundsatz her gesehen, ergäbe sich der Widerspruch, daß der Proponent] aufgrund des [vom Opponenten] angenommenen [überlieferten Grundsatzes, einer Schlußfolgerung des Opponenten] usw.²² die Behauptung [des *pra-*

¹⁹ Der Proponent zeigt also mittels des *prasaṅga*, daß die unmögliche Folge (z. B. die Vielheit der einheitlichen Gattung) aus dem unwahren Grund (z. B. dem Vorhandensein der Gattung in vielen Dingen) notwendigerweise abgeleitet werden könnte; damit aber intendiert er nicht, die Folge als Grundsatz, der von ihm selbst für wahr gehalten wird, zu beweisen (vgl. Bu 340.1: *rañ rgyud du du ma mi sgrub bo* ||). Die Wahrheit der Ableitung der unwahren Folge und die Unwahrheit der Folge stehen nicht miteinander in Widerspruch.

²⁰ Vgl. Dh 10a7–8: *gal te yañ chos gñis ldog par bstan pa'i don du 'dod pa yin pa de ltar na yañ* . . . Lesart von PVin III (286a8): *de lta na yañ* (D; P *de lta na om.*).

²¹ Der Gegner meint Folgendes (Dh 10b3–4): '[Der Proponent,] der Buddhist, soll auf dem Standpunkt stehen, daß [der Beschaffenheitsträger, nämlich] die Gattung, [in Wirklichkeit] nicht existiere, und den Beweis der unmöglichen Folge (*prasaṅgasādhana* [d. h. die Vielheit (*anekatva*) der einheitlichen Gattung]) vortragen. Deswegen sei in diesem Fall der Träger [der Beschaffenheit] nicht vorhanden. Somit ergäbe sich, daß [die *pakṣadharmatā*, nämlich] daß der Grund "Vorhanden[sein] in vielen [Dingen]" (*anekavṛtti*) [im Beschaffenheitsträger, der Gattung, vorkommt], nicht erwiesen werden könne' (*sañs rgyas pa ni spyi med par smra ba la gñas te | thal ba'i sgrub par byed pa brjod pas de'i tshe gzi ma grub pa'i phyir gtan tshigs du ma la yod pa zes bya ba ma grub par 'gyur ro* ||).

²² Als Beispiel für eine Erkenntnis, die eine im *prasaṅga* aufgestellte These (d. i. die Nichteinheitlichkeit der Gattung, des Ganzen usw.) zunichte macht, gibt Dharmottara zwei Beweise an, nämlich (1) den Beweis durch die

saṅga, die der Proponent selbst ableitet,] zunichte machen würde (*bādhana*)²³.

(286b1–3) [Antwort 1:] Das ist nicht [richtig]; wenn man nämlich [mittels des *prasaṅga* die vom Opponenten angenommenen überlieferten Grundsätze] überprüft (*parīkṣākāle*), nimmt man [sie] keineswegs [als Grundlage für die Annullierung der Behauptung des *prasaṅga*] an (**na hi ... kasya cid apy abhyupagamaḥ* o.ä.)²⁴. [Beim *prasaṅga* setzt man die einzelnen Grundsätze des Opponenten nicht als wahr voraus, sondern nur ihren logischen Zusammenhang, nämlich die logisch notwendige Verbindung zwischen Grund (P) und Folge (Q):] Derjenige [Proponent, der die] eine Sache (i. e. den Grund [P] des *prasaṅga*, die umfaßte Beschaffenheit) erkennt, nimmt auch die andere Sache (i. e. die Folge [Q] des *prasaṅga*, die umfassende Beschaffenheit) an, welche kraft der Erkenntnis der [einen Sache (P)] mittelbar erlangt wird (**latpratītisāmarthyāyāta* o.ä.)²⁵; nimmt man doch z. B., wenn man das

‘Schlußfolgerung’ (*anumāna*), d. h. ‘[Die Gattung] ist einheitlich, weil man die Einsicht erfährt, daß sie in vielen [Dingen durchgängig vorhanden ist und] eine einheitliche Gestalt (**ekākṛti*) hat’, und (2) den Beweis, der darin besteht, daß ‘es durch eine unmittelbare Wahrnehmung (*pratyakṣa*) erwiesen ist, daß ein Ding als Ganzes (*avayavin*) eine grobe (**sthūla* [d. h. einheitliche]) [Gestalt hat]’; vgl. Dh 10b1–2 (*mañ po dag la rnam pa gcig tu śes pa mthoñ ba’i phyir* [P: D *phyir* |] *gcig ñid rjes su dpag* [D; P *dpags*] *pa yin te* | *des na rjes su dpag pa gnod pa dañ* | *yan lag can gyi rdzas rags pa ñid ni mñon sum du grub pa yin te* | *des na mñon sum gyis* [P; D *gyi*] *gnod pa gzuñ no* ||), Bu 340.2f. und rGyal 31,3ff.

²³ D. h. der Gegner ist der folgenden Meinung (Dh 10b4–6): ‘Falls [der Proponent der Meinung] anhängt, [die Gattung] sei in vielen [Dingen] vorhanden, wäre er der Ansicht, [daß] die Gattung [als einheitliche Entität existiert]. [Dann ergäbe sich aber eine unerwünschte Konsequenz, nämlich] daß die [abgeleitete] Behauptung (*pratijñā*) “[Die Gattung ist] aufgrund des Vorhandenseins in vielen [Dingen] nicht-einheitlich” durch die Annahme der Einheit [der Gattung] zunichte gemacht würde (**bādhana*), weil auch für den [Proponenten der Grundsatz vorausgesetzt wird, daß] die Gattung einheitlich ist’ (... *du ma la yod pa ñid du ’dzin pa na spyir smra ba la bren par ’gyur ba yin no* || *de la yan spyi ni gcig yin pas na du ma la yod pa’i phyir du ma ñid yin par dam bcas pa la* | *gcig ñid du khas blaṅs pas gnod pa yin no* ||).

²⁴ Vgl. NBhūṣ 232,23 und 234,11 (*nāpi parīkṣākāle kasya cid abhyupagamaḥ* [= PVin III 286b1]; s. TANI 1987: 12n. 20) und Dh 10b7 (*luñ gi don brtag* [P; D *brtags*] *pa’i dus na luñ ’ga’ yañ khas blaṅs pa med pa’i phyir ro* ||).

²⁵ Vgl. Jñ 275b1–2: *rtags kyī don gañ rtogs na de* (= *rtags*) *rtogs nas rañ* (d. h. *rtags*) *gi khyab* (D; P *khyad*) *par byed pa* (*vyāpaka*) *mī ’dor ba’i phyir* (**atyāga-tvāt* o.ä.) *śugs kyis gzan med de khyab par byed pa’i chos kyañ rtogs te* | *khyab par bya ba gañ khas blaṅs pas khyab par byed pa de khas blaṅs par ’gyur te’o* ||. *gzan med de* ist unklar. Vielleicht ist damit die logische feste Verbindung gemeint, daß die umfaßte Beschaffenheit (P, i. e. Grund) andernfalls, nämlich ohne die umfassende Beschaffenheit (Q, i. e. Folge), nicht möglich ist; vgl. Dh 11a3 (*gzan du mī ’thad pa’i* [**anyathāyoga* | **anyathānupapatti*] *ñnos po’i śugs kyis* [D; P *kyi*]), 11a7 und 11b1 (s. n. 27).

Licht [einer Lampe] annimmt (*prabhābhyupagama*), [auch] die Lampe (*pradīpa*) an²⁶. Deswegen besteht dieser [*prasaṅga*, die Ableitung der unmöglichen Folge (Q)] zwar bloß in der Erkenntnis [der Folge (Q) des mit ihr (Q) logisch untrennbar verbundenen Grundes (P)], nicht aber darin, daß man, indem man der [jeweils] anderen Ansicht [als der Annahme der gegnerischen bzw. der eigenen Grundsätze] ist, [wegen des Widerspruchs des Grundes bzw. der Folge zu dieser Ansicht] äußern würde. [daß der Grund bzw. die Folge] fehlerhaft [wäre]. Da die [hypothetische Annahme, daß der Grund des *prasaṅga* im Beschaffenheitsträger vorkomme, nur] zu der Zeit [möglich] ist, da man das [Vorkommen der Folge (Q) des *prasaṅga* im Beschaffenheitsträger] annimmt, muß man in diesem [Fall] jegliche Sache (Q), die kraft des richtigen Argumentes (*yukti*)²⁷ [als umfassender Faktor des Grundes] festgelegt wird, ausnahmslos annehmen, oder [man darf, wenn man diese Sache nicht annimmt,] überhaupt nichts (d. h. weder den Grund [P] noch die Folge [Q]) [annehmen].

(286b3–6) [Antwort 2:] Ferner: [Selbst wenn man beim *prasaṅga* eigene bzw. gegnerische Ansichten voraussetzt²⁸, ergeben sich] keine [Fehler, welche darin liegen würden, daß der Grund, die umfaßte Beschaffenheit (P)] nicht erwiesen (*asiddha*) wäre, und [daß die Folge (Q), die umfassende Beschaffenheit, durch einen der vom Opponenten angenommenen Grundsätze zunichte gemacht würde] usw. [Beim *prasaṅga*] wird nämlich die [logische] Verbindung zwischen den zwei Beschaffenheiten (P und Q) in der Weise gezeigt (**dharmayoḥ sambandhopadarśanāt* o. ä.), daß, wenn es so wäre (d. h. die umfaßte Beschaf-

²⁶ Zitiert in NBhūṣ 232.27: *prabhābhyupagame pradīpābhyupagamavat* (= PVin III 286b2); vgl. TANİ 1987: 12n. 21. Zwischen Licht und Lampe besteht im übertragenen Sinne ein Verhältnis von Wirkung und Ursache, also die feste Verbindung, daß ohne Lampe kein Licht möglich ist. Aufgrund dieser festen Verbindung nimmt man eine Lampe (Q) an, wenn man ein Licht (P) sieht. Genauso nimmt man, wenn man die umfaßte Beschaffenheit 'Vorhandensein in vielen Dingen' (P) im Beschaffenheitsträger, der Gattung, voraussetzt, die umfassende Beschaffenheit 'Vielheit' (Q) an, weil jene (P) ohne diese (Q) nicht möglich ist.

²⁷ D. h., daß der Grund (i. e. das Umfaßte, P) ohne die Folge (i. e. das Umfassende, Q) nicht möglich ist; vgl. Dh 11a7 (*gžan du mi 'thad pa'i rigs* | D:P *rig* | *pa* . . .) bzw. 11b1 (*khyab par bya ba ni khyab par byed pa med par mi 'gyur ba yin te* |) und Bu 341.2.

²⁸ Vgl. Dh 11b4: 'Ferner, selbst wenn [der Proponent] der jeweils anderen Ansicht [als der Annahme der gegnerischen bzw. eigenen Grundsätze] ist, . . .' (*gžan yañ khas blaṅs pa gžan du gnas kyañ* | *ma grub pa la sogs par 'gyur ba ma yin no* ||), und er diesen jeweiligen Standpunkt beim *prasaṅga* nur hypothetisch annimmt. Vgl. auch Bu stons analytische Einleitung dieses Textstücks (Bu 340.4): *grub mtha' khas ma blaṅs pas skyon med par bstan pa* (= PVin III 286b1–3) *dañ* | *b la ṅ s k y a ṅ skyon med par bstan pa* (= PVin III 286b3ff.).

fenheit [P] in einem Beschaffenheitsträger [S] vorhanden wäre). [dann] auch diese [umfassende Beschaffenheit (Q) in ihm (S)] vorhanden wäre, oder daß, insofern [die umfassende Beschaffenheit (Q) in ihm] nicht vorhanden ist, beide [Beschaffenheiten (P und Q)] nicht vorhanden sein können²⁹. Falls [der Proponent des *prasaṅga* es] für festgestellt (**niścita*) hielte[, daß Grund und Folge des *prasaṅga* für ihn wahr seien], wären ihm die [vom Gegner beanstandeten] Fehler unterlaufen[, daß nämlich der Grund nicht erwiesen wäre³⁰ bzw. die Folge durch die Grundsätze des Gegners zunichte gemacht würde. In Wirklichkeit hält er dies nicht für festgestellt; deswegen begeht er diese Fehler nicht³¹. Oder: Wenn [man annimmt,] daß der Grund [im Beschaffenheitsträger] vorhanden sei, [begeht er] keinen [der beiden oben genannten] Fehler[, selbst wenn er aus diesem Grund die Folge ableitet]³², weil das, was mittels der richtigen Argumentation (*yukti*) erlangt wird, notwendigerweise anzunehmen ist — [bezüglich dieser Einsicht] werden wir zum Ausdruck bringen, daß es nicht möglich ist.

²⁹ Vgl. NBhūs 232,30–233,1 (*yathāivam [yady evam (!)] idam api syān na cobhayam iti dharmayoḥ sambandhopadarśanāt [≅ PVin III 286b4]*) und PVBh 481, 20 (*prasaṅgasādhanaṁ idam nāśrayāsiddhatā tataḥ | yady etat [im Text: evaṁ] syād idam api *na cobhayam itīṣtataḥ* ||* {Die tibetische Übersetzung entspricht dem überlieferten Sanskrit nicht: *der || min na gñi ga'añ zes 'dod 'dir ||*. Die Wörter *min na* ... 'dod sind in PVBhTY 29b2–3 als *pratīka*s belegt, nicht aber *der* und 'dir. Könnten *der* und 'dir jeweils eine Korruptel der Wiedergabe 'gyur und *phyir* ('*taḥ*) sein? Vgl. IWATA 1993: 101n. 3]). — Lesart von PVin III (286b3–4): *ma* (P; D *de ma*) *grub pa la sogs par 'gyur ba yañ ma yin te | ... ñe bar ston* (P; D *ston pa yin*) *pa'i phyir ro ||*.

³⁰ Vgl. PVBh 481,28: *yady ayam sthītapakṣaḥ syād bhaved dharmyasiddhid-doṣaḥ*. — *yoñs su 'dzin pa* (PVin III 286b4): besser wäre *yoñs su 'dzin na* (= Bu 341,5).

³¹ Nach Dharmottara (Dh 11b6–12a1) ist damit gemeint: Im *prasaṅga* wird nur der Zweifel an der Wahrheit des Vorhandenseins des Grundes und der Folge im Beschaffenheitsträger gezeigt. Selbst wenn diese Wahrheit in Zweifel gezogen ist, kann der Hauptzweck des *prasaṅga*, d. h. die Etablierung der logischen Verbindung zwischen dem Grund und der Folge, erfüllt werden. Daher ergeben sich die vom Gegner beanstandeten Fehler nicht, wenn im *prasaṅga* die *pakṣadharmatā* nicht als wahr erwiesen ist und die Folge zu den gegnerischen Grundsätzen in Widerspruch steht. — Zur Übersetzung der Stelle s. App. IV.

³² Nach Dharmottara und Bu ston ist an dieser Stelle von der Kontraposition des *prasaṅga*, nämlich dem *prasaṅgaviparyaya*, die Rede (vgl. Dh 12a3ff. und Bu 341,6f.), wobei sie der Auffassung sind, daß dieser Satz des PVin III (*gtan tshigs yod na ni ma yin no ||*) auch beim *prasaṅga* gilt, d. h. daß die *pakṣadharmatā* des Grundes im *prasaṅga* wahr sein kann. Dies impliziert, daß sie es gelten lassen, daß aufgrund der Wahrheit der *pakṣadharmatā* auch die Folge des *prasaṅga* wahr ist, also der *prasaṅga* zum Beweis der eigenen Ansicht verwendet werden kann. Zu den Auffassungen der Kommentatoren s. App. V.

aufgrund der [bloßen] Annahme [der überlieferten Grundsätze des Opponenten] die richtige Argumentation zunichte zu machen³³ — [und] weil [der Sachverhalt,] daß aus der Annahme der einen Beschaffenheit (d. h. des Grundes P) die Annahme der anderen [Beschaffenheit (d. h. der Folge Q)] notwendigerweise [abgeleitet wird], durch die richtige Argumentation zustandegebracht worden ist³⁴.

(286b6–7) Selbst wenn der Grund (P) [des *prasaṅga* im Beschaffenheitsträger] nicht vorhanden ist, ist dieser [*prasaṅga*] so etwas wie ein Beweisendes für das in bezug auf einen eigentlichen Grund³⁵ (*maulasya*

³³ Bezieht sich auf PVin 292b3 (!).

³⁴ Nach Dharmottara besteht die richtige Argumentation im folgenden Gedankengang (Dh 12b3–4): 'Wenn man [das Vorhandensein] einer umfaßten [Beschaffenheit (P) im Beschaffenheitsträger (S)] sieht, kann man [das Vorhandensein] einer umfassenden [Beschaffenheit (Q) in demselben Beschaffenheitsträger] annehmen, weil [die umfaßte Beschaffenheit (P)] andernfalls (d. h. ohne die umfassende Beschaffenheit [Q]) nicht möglich ist' (*khyab par bya ba mthoñ na gzan du mi 'thad pas khyab par byed pa khas blañ bar bya ba ...*); vgl. auch Dh 11a3f, 11a7 und 11b1 (s. n. 25 und 27). Da der Satz *chos geig ... phyir* (PVin III 286b5–6) keine Begründung für den unmittelbar vorangehenden Satz *khas blañs pas ... bsad par bya'o* ist, fasse ich den ersten Satz als Begründung für den Satz *gtan tshigs yod na ni ma yin no* auf. Gemeint ist folgendes: Was durch die richtige Argumentation erlangt wird, wird notwendigerweise angenommen. Aufgrund der Argumentation 'Ohne jene (Q) ist diese (P) nicht möglich' kommt die vollständige Ableitung der Aussage 'Q kommt in S vor' aus der Aussage 'P kommt in S vor' zustande. Deswegen wird diese Ableitung für wahr gehalten, auch wenn beide Aussagen nicht jede für sich durch ein richtiges Erkenntnismittel als wahr erkannt werden. Da die Ableitung der Folge im *prasaṅga* durch die richtige Argumentation gesichert wird, besteht im *prasaṅga* der logische Fehler nicht, der besagt, daß die Folge des *prasaṅga* durch die Annahme der gegnerischen Grundsätze zunichte gemacht wird.

³⁵ Wenn ein *prasaṅga*, wie z. B. 'Die Gattung wäre, falls sie in vielen Dingen vorhanden wäre (P), nicht-einheitlich (Q)', formuliert wird, kann dieser *prasaṅga* bzw. die Umfassung des *prasaṅga* ($P \rightarrow Q$) eine logisch kontraponierte Umfassung ($\sim Q \rightarrow \sim P$) etablieren, welche eine logische Grundlage für die Formulierung der Kontraposition des *prasaṅga*, i. e. des *prasaṅga-viparyaya*, wie z. B. 'Die Gattung ist nicht in vielen Dingen vorhanden ($\sim P$), weil ihr die Nichteinheit fehlt ($\sim Q$)', ist. Dabei kann der Grund des *prasaṅga-viparyaya* (z. B. das Fehlen der Nichteinheit [$\sim Q$]) vom Standpunkt des Proponenten des *prasaṅga* aus formuliert werden (*svatantra*), d. h. ein als wahr anzusehender eigentlicher (*maula*) Grund sein, weil dieser Grund in der Negation der für den Proponenten unmöglichen Folge des *prasaṅga* besteht; vgl. Bu 342,4f. (*thal ba'i gtan tshigs tshad grub med kyañ du ma la yod pa la du mas khyab ces pa 'dā ni rtsa ba rañ rgyud kyī gtan tshigs kyī khyab bya du mas stoñ 'pa* [st. *ba*] *dañ khyab byed du ma la yod pas stoñ 'pa'i* [st. *ba'i*] *dños po ste* | *rañ bzin du sgrub par byed pa'i rnam pa ste* |) und rGyal 35,1f. Dharmakūrtis Ansicht, daß die Funktion des *prasaṅga* in der Etablierung der logischen Verbindung zwischen dem eigentlichen (*maula*) Grund und seiner Folge, nämlich der Umfassung beim *prasaṅga-viparyaya*, besteht, impliziert, daß für ihn aus

hetoh) [zu etablierende] Verhältnis zwischen der umfaßten und der umfassenden [sc. Beschaffenheit] (*vyāpyavyāpakabhāvasāadhanaprakāra*)³⁶, [er ist] aber nicht das Beweisende für das Entgegengesetzte (d. h. nicht das Beweisende, das die unmögliche Folge (Q) des *prasaṅga* als eigene wahre Ansicht etablieren würde)³⁷, weil es kein Erkenntnismit-

jedem *prasaṅga* theoretisch der *prasaṅgaviparyaya*, dessen Grund vom Proponenten selbst als wahr angenommen wird, d. h. ein eigentlicher Grund ist, konstruiert werden kann. Dabei problematisiert Dharmakīrti einzelne Schwierigkeiten bei der konkreten Formulierung des *prasaṅgaviparyaya* nicht. Eine logisch besonders interessante Schwierigkeit ist folgende: Beim *prasaṅga* steht das Subjekt der Argumentation, nämlich der Beschaffenheitsträger (*sādhya-dharmīn*), für etwas, das vom Proponenten des *prasaṅga* nicht als existent angesehen wird. Zwar ist es für die *pakṣadharmatā* des *prasaṅga* nicht nötig, daß sie vom Proponenten als wahr angesehen wird, weil beim *prasaṅga* eine rein hypothetische Aussage als Grund verwendet wird; aber die *pakṣadharmatā* des *prasaṅgaviparyaya* muß vom Proponenten für wahr gehalten werden, weil er damit seine eigene Ansicht als Folge ausdrückt, welche nur aus dem wahren Grund abgeleitet werden kann. Die Feststellung der *pakṣadharmatā* ist jedoch deswegen schwierig, weil der Beschaffenheitsträger tatsächlich für den Proponenten nicht existiert, und in dem von ihm als Subjekt der Schlußfolgerung bezeichneten, in Wirklichkeit aber nicht-seienden Ding keine Beschaffenheit als Grund vorkommen kann. Dieses Problem wird erst von Dharmakīrtis Kommentatoren behandelt. Zur Beseitigung dieser Schwierigkeiten durch die Kommentatoren s. App. III und IWATA 1993: 36ff.

³⁶ Zitiert in NBhūṣ 232,30 und 234,21: *asati hetau maulasya hetor vyāpyavyāpakabhāvasāadhanaprakāra eṣaḥ* (= PVin III 286b6); vgl. PVBh 482,31 (*prasaṅgas tu maulasya hetor vyāptisāadhanārtha eva*) und s. TANI 1987: 12n. 22. Dharmottara interpretiert die Funktion des *prasaṅga* mittels des *bādhakapramāṇa*, i. e. der gültigen Erkenntnis für die Annullierung des Grundes bei der Umkehrung der Folge, und versteht unter dem *prasaṅga* eine Art von beweisendem Faktor, weil der *prasaṅga* einen Anlaß zum Auftreten dieses *bādhakapramāṇa* gibt (Dh 12b8–13a1): 'Obwohl [der Grund des *prasaṅga* oder der *prasaṅga* selbst] die Umfassung [(P → Q), wie z. B.] "Was in vielen [Dingen] vorhanden ist (P), ist ausschließlich nichteinheitlich (Q)", bloß aufzeigt, ist er ein beweisender Faktor (*sādhana*), weil er die gültige Erkenntnis nach sich zieht (*āṅkṣip*), welche [im Gegenteil der zu beweisenden Folge (~Q) (*sādhya*)] den Grund] annulliert (~P) (*bādhakapramāṇa*)' (*gaṇ śig du ma la yod pa de ni du ma nīd do źes khyab pa rab tu ston pa tsam yin yaṇ guod par byed pa'i tshad ma 'phen pa'i phyir sgrub par byed pa yin no* ||); vgl. SVR 554,17f.: *yat sarvathāikaṃ tan nānekatra sambadhyata iti vyāptidarśanam api hi bādhakaṃ viruddhadharmādhyaśam ākṣipatīty anyo 'yaṃ sāadhanaprakārah*. Das Auftreten des *bādhakapramāṇa* hat bei Dharmakīrti die Funktion des Nachweises, die Umfassung, i. e. das gemeinsam Vorkommen (*anvaya*) von Grund und Folge, festzustellen; vgl. HB 4,3ff.

³⁷ So nach Bu 342,5: *ldog pa spyi du mar* (Folge des *prasaṅga* 'sāmānya: *anekavṛttitva* → *anekatva*) *sgrub par byed pa ni ma yin te* |; vgl. auch rGyal 35,2f.: *raṅ rgyud las bzlog pa thal ba'i rtags kyis ba laṅ gi spyi cha du ma duṅ bcas par [b]sgrub par byed pa ni ma yin te* |. Zu anderen Auffassungen bei Jñānaśrībhada und Dharmottara s. App. VI.

tel für [den Beweis des Vorhandenseins des] Grundes (P) [im Beschaffenheitsträger] gibt.

(286b7–287a2) ³⁸[Einwand:] Auch im Rahmen der [Argumentation der Sāṅkhya-Anhänger ‘*buddhi*: (*anīyatva* und *utpattimattva* → *acetanatva*)’]³⁹ wurden [die Gründe, nml.] ‘die Vergänglichkeit und das Versehen sein mit Entstehen’, eben mittels der Entgegensetzung (*viparyaya*) [der Folge der Argumentation (i. e. der Nichtgeistigkeit) aufgrund der Geistigkeit] verneint⁴⁰. [Antwort:] Niemand führt [diesen Beweis] auf diese Weise. Es ist sogar unmöglich, auf diese Weise [den Beweis] zu führen. Der Grund dafür liegt darin: Da der Widerspruch (*virodha*) zwischen [der Negation der Folge, i. e.] dem ‘Versehen sein mit Geist’ (*sacetanatva*), und den beiden [Gründen, i. e. der ‘Vergänglichkeit’ und dem ‘Versehen sein mit Entstehen’] nicht bewiesen ist, [können] weder [die Beschaffenheiten, i. e. das *anīyatva* und *utpattimattva*, welche von den Sāṅkhya-Anhängern als] beweisender [Faktor] (*sādhana*) für die Ableitung der [für die Buddhisten] unmöglichen Folge (i. e. *acetanatva*) [fälschlich vorgestellt werden], noch [die Negation des *acetanatva*, welche von den Sāṅkhya-Anhängern als] beweisender [Faktor] für die [Folge der] Kontraposition (*viparyaya*) [der Ableitung der unmöglichen Folge (i. e. für die Negation von *anīyatva* und *utpattimattva*) fälschlich vorgestellt wird, ihre Folgen] erkennen lassen (*gamaka*)⁴¹.

³⁸ Das folgende Textstück stellt den entscheidenden Unterschied zwischen der logisch falschen Argumentation der Sāṅkhya-Anhänger und dem von Dharmakīrti vorgetragenen gültigen *prasāṅga* dar.

³⁹ Ausformuliert lautet diese wie folgt: Zentraler Sinn (*buddhi*), Lust (*sukha*) usw. sind nicht geistig (*acetana*), weil sie mit Entstehen versehen (*utpattimat*) bzw. vergänglich (*anīya*) sind, wie Materielles (*rūpa*), Ton (*śabda*) usw.; vgl. PVin III 285b1–2.

⁴⁰ Der Gegner ist der Meinung: Wie beim *prasāṅga* die Folge wegen ihrer Unwahrheit umgekehrt (d. h. verneint) und dadurch auch der Grund vom Standpunkt des Proponenten des *prasāṅga* aus verneint wird, wodurch die eigene Ansicht des Proponenten etabliert werden kann, genauso wird auch bei der Argumentation der Sāṅkhya-Anhänger (s. n. 39), die meinen, es handle sich um einen gegen die Buddhisten gerichteten *prasāṅga*, der Grund (*anīyatva* usw.) mittels der Umkehrung der für die Buddhisten unwahren Folge (d. h. aufgrund der Negation des *acetanatva* der *buddhi*) verneint und damit ihre eigene Ansicht (d. h. die Negation des *anīyatva* und des *utpattimattva* der *buddhi*) bewiesen, was zur Formulierung der folgenden Argumentation führt: ‘*buddhi*: (*sacetanatva* → *nīyatva* und *anutpattimattva*)’: vgl. SVR 554,18–22: *nanv evaṃ prasāṅge ’ngīkriyamāṇe buddhir acetanā | utpattimattvād ity ayam api sāṅkhyena khyāpitaḥ prasāṅgahetur bhaviṣyati | tathā hi yadi buddhir utpattimatī bhavadbhīr* (d. h. von den Opponenten der Sāṅkhya-Anhänger *abhyūpagamyate tadānṛṇi tadvyāpakam acāṇanyam api tasyāḥ syāt* (d. h. Formulierung des *prasāṅga*) | *na caivam ato notpattimatī apīyam* (d. h. Formulierung des *prasāṅgaviparyaya*) *iti cet* |.

⁴¹ Vgl. SVR 554,24–555,1: *caitanyasvīkāre ’pi nānayoḥ prasāṅgatadviparyayayor gamakātram ... caitanyotpattimattvayor virodhābhāvāt* (= PVin III

Die Erkenntnis eines Widerspruchs (**virodhagati*) stellt sich entweder dadurch ein, daß [eine Sache, welche] vollständige Ursachen [für die Entstehung] besitzt (*avikalakāraṇasya*), vor [der Annäherung einer anderen Sache] entsteht [und dann] nicht [mehr] vorhanden ist (*bhavataḥ ... abhāvāt*), wenn eine [andere Sache] vorhanden ist,⁴² oder dadurch, daß [zwei Sachen] den Charakter haben, der sich ergibt, wenn [sie] sich gegenseitig ausschließen (*parasparaparihārassthitalakṣaṇa*).⁴³ Zwischen [den Gründen, nml.] dem Verhensein mit Entstehen und der Vergänglichkeit, und [dem Gegenteil der Folge, nml.] dem Verhensein mit Geist, ist aber dieser [Widerspruch] nicht vorhanden: in der einheitlichen [Entität] (d. h. im Beschaffenheitsträger des von uns vorgetragenen *prasaṅga*) kommt im Gegensatz⁴⁴ [zur Argumentation der Sāṅkhya-Anhänger das Gegenteil der Folge, nml.] die 'Verbindung

286b8). Damit der Grund bei der Schlußfolgerung 'Beschaffenheitsträger: (Grund → Folge)' gültig wird, muß die Umfassung (Grund → Folge) wahr sein. Diese Wahrheit der Umfassung bedeutet die Wahrheit der Aussage 'Wenn der Grund im Beschaffenheitsträger vorhanden ist, ist dort zwingend die Folge vorhanden', m. a. W. die Wahrheit der folgenden Aussage: 'Es gibt keinen Fall, wo trotz des Vorhandenseins des Grundes die Folge nicht vorhanden wäre'. Bei der Argumentation der Sāṅkhya-Anhänger ist aber der Ausschluß des Falls nicht zu beweisen, wo die Negation der Folge, i. e. *saretanātvā*, und der Grund, i. e. *anīyatva* und *utpattimātvā*, gemeinsam in einem Beschaffenheitsträger vorhanden sind; d. h., daß der Widerspruch der Vergänglichkeit und des Verhenseins mit Entstehen zum Verhensein mit Geist nicht bewiesen wird. Es gibt also kein widerlegendes Erkenntnismittel, das den Grund bei der Negation der Folge verneint (*sādhya viparyaye bādha kapramāṇa*). Da die Umfassung der Argumentation der Sāṅkhya-Anhänger nicht wahr ist, ist der Grund ihrer Schlußfolgerung nicht schlüssig. Damit ist folgendes gemeint: Obwohl bei ihrer Argumentation, wie beim von den Buddhisten vorgetragenen *prasaṅga*, die *pakṣadharmatā* nicht allgemein für wahr gehalten wird, liegt der Unterschied zwischen den beiden Beweisen in dem Punkt, daß die Argumentation der Sāṅkhya-Anhänger mittels einer unwahren Umfassung geführt wird, während der buddhistische *prasaṅga* auf einer wahren Umfassung basiert. Daraus läßt sich entnehmen, daß der gültige *prasaṅga* immer mittels der wahren Umfassung geführt werden muß, obwohl die Annahme, daß der Grund im Beschaffenheitsträger vorhanden ist, nicht immer wahr ist.

⁴² Gemeint ist der konträre Gegensatz, der dadurch charakterisiert ist, daß die beiden Gegensatzglieder nicht zusammen vorkommen können (*sahānavasthāna*), wie z. B. Hitze und Kälte (vgl. Bu 343,4f.: *īhan cig mi gnas 'gal lam* |).

⁴³ Vgl. NB III 72–75 (*dividho hi padārthānām virodhaḥ* | 72 | *avikalakāraṇasya bhavato 'nyabhāve 'bhāvād virodhagatiḥ* | 73 | *śītoṣṇasparśavat* | 74 | *parasparaparihārassthitalakṣaṇatayā vā bhāvābhāvavat* | 75 | [73 & 75 = PVin III 286b8–287a1]), PVSV 5,13–15 (= PVin II 13,2–6) und TAN 1987: 14n. 23.

⁴⁴ *ni* in der tibetischen Übersetzung *gcig la ni* könnte skt. *tu* (oder *ca*) wiedergeben. Jñ hat aber das *pratīka*: *gcig pa'i y a n*. Jñānaśrībhādra interpretiert (Jñ 277a1–2): '[Einwand:] Wieso [kommt] <bei> deinem *prasaṅga* der Widerspruch zwischen [dem Grund, nml.] dem Vorhandensein in vielen [Dingen], und [der Negation der Folge, nml.] der Ein[heit, zustande]? [Ant-

mit [anderen Dingen], die an verschiedenen Orten usw. vorhanden sind' (*bhinnadeśādiyoga*), bloß aufgrund der Annahme [des Grundes] nicht vor, daß [der einheitlichen Entität] die so erwähnte⁴⁵ wesentliche Beschaffenheit (i. e. die Vielheit) fehlt (**yathoktasvabhāvāntaraviraha*); denn das Nichtvorhandensein der [wesentlichen Beschaffenheit (i. e. der Vielheit)] (*tadabhāva*) und das Vorhandensein der [Verbindung mit anderen Dingen] (*tadbhāva*) sind durch den Charakter widersprüchlich, der sich ergibt, wenn [die beiden] sich gegenseitig ausschließen⁴⁶. (287a2–5) Auch [die früheren] Lehrer widerlegten eine derartige wesentliche Beschaffenheit (d. h. das Vorhandensein der einheitlichen Entität in vielen Dingen), indem sie bei der Widerlegung des Ganzen (*avayavin*)⁴⁷, [der materiellen Ursache (*pradhāna*)]⁴⁸ usw., eben diese

wort:] [Dharmakīrti] sagt: "Auch in [dem Beschaffenheitsträger, nml.] der einheitlichen [Entität ...]. Das Wort "auch" (*api, yañ*) bedeutet, daß nicht nur [der Widerspruch zwischen] der Ewig[keit] und Nicht-Ewig[keit, sondern auch der Widerspruch zwischen der Einheit und dem Vorhandensein in vielen Dingen vorkommt]' (*gal te khyod *kyi* [st. *kyis*] *thal ba <la>* [!] *du ma la 'jug pa dan gciḡ pa dag ji ltar 'gal ze na* | *gcig pa'i yañ zes bya ba smos te* | [P: D te] *rtag pa dan* [P: D dan |] *mi rtag pa 'ba' zig tu ma zad do zes bya ba ni yañ gi don to* ||). Die Lesart *api* scheint aber sekundär zu sein, weil an dieser Stelle des PVin III vom Widerspruch zwischen der Ewigkeit und Nicht-Ewigkeit nicht die Rede ist.

⁴⁵ Vgl. PVin III 286a5–6.

⁴⁶ Vgl. SVR 555.3–6: *ekāntaikarūpasya sāmānyasya pratiniyatapadārthādheyasvabhāvād aparasya svabhāvasyābhāvena* (d. h. *ekavyaktisaṃsargāvyavacchinnavabhāvāntaravirahaṇa*) *anyapadārthādheyatva*-(d. h. *bhinnadeśādiyoga*)-*a-sambhavāt tadbhāvasya tadabhāvasya cānyonyaparihāraṣṭhitalakṣaṇatvena virodhāt* ... (l. 5f. = PVin III 287a2).

⁴⁷ Vasubandhu widerlegt das von den Vaiśeṣikas behauptete Ganze in seiner Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhi (Vś 6.29f.): *na tāvad ekam viśayo bhavaty avayavebhyo 'nyasyāvayavirūpasya kva cid apy agrahaṇāt* | "Eine Einheit kann zunächst nicht Objekt [der Erkenntnis] sein, weil sich ein von den Teilen verschiedenes Ganzes nirgends fassen läßt" (FRAUWALLNER 1994: 374). In diesem Werk findet sich der direkte Hinweis auf die unerwünschte Folge der Annahme des Ganzen selbst nicht, welche aus dem Widerspruch zwischen der Einheit des Ganzen und dessen Vorhandensein in vielen Dingen abgeleitet wird. Vasubandhu stellt aber die Widerlegung der Existenz des Atoms, das als einheitliche Entität angesehen wird, mittels des Widerspruchs der Einheit mit dem Vorhandensein in verschiedenen Teilen dar (Vś 14ab + Komment. [7.19–21]): *digbhāgabhedo yasyāsti tasyaikatvaṃ na yujyate* [14ab] *anyo hi paramāṇoḥ pūrvadigbhāgo yāvad adhodigbhāga iti digbhāgabhede sati kathaṃ tadātmakasya paramāṇor ekatvaṃ yokṣyate* | "Was nach Raumteilen gegliedert ist, kann unmöglich eine Einheit sein. Ein anderer ist nämlich der östliche Raumteil des Atoms ... usw. bis ... ein anderer der abwärts gelegene Raumteil. Wieso kann also, wenn eine Gliederung nach Raumteilen vorliegt, das Atom, das doch aus diesen (Teilen) besteht, eine Einheit bilden?" (FRAUWALLNER 1994: 375).

⁴⁸ Vgl. Bu 344.1f.: "... bei der Widerlegung der Annahme der Naiyāyikas, daß sich das einheitliche Ganze mit [seinen] vielen Teilen verbindet, der An-

Sache (i. e. den *prasaṅga*)⁴⁹ auf vielfältige Weisen formulierten, weil die Einheit und das Vorhanden[sein] <in> vielen [Dingen] widersprüchlich sind; denn es ist nicht [der Fall, daß] die beiden Beschaffenheiten [in der einheitlichen Entität, wie z. B. der Gattung, dem Ganzen usw., zusammen] vorhanden wären, weil sich bei [zwei] widersprüchlichen [Beschaffenheiten] die Annahme der einen ohne den Ausschluß der anderen nicht einstellt⁵⁰. [Die Widerlegung der einheitlichen Entität mittels des *prasaṅga* führen wir eben] zu der Zeit, wo wir die Grundlage (*vimitta*) für die Annahme der [gegnerischen] Grundsätze (*siddhānta*) untersuchen (*vicāra*); denn andernfalls (d. h. wenn wir sie *a priori* als wahr annehmen würden)⁵¹ würden wir [den Wahrheitswert der Grundsätze] untersuchen, [erst] nachdem wir [die Grundsätze] angenommen haben. [Dies] ist aber nicht richtig (*ayukta*)⁵².

Appendizes

I (ad n. 2)

Auf die Frage nach der Gültigkeit des Beweisverfahrens des *prasaṅgasādhana* wäre mit den Kommentaren folgendermaßen zu antworten: Falls der PropONENT behauptete, daß aus dem nur vom Opponenten als gültig vorgestellten Grund (d. h. aus dem nicht im allgemeinen wahren Grund) die Folge als seine

nahme der Sāṅkhyas, daß sich die einheitliche Urmaterie mit vielen [Elementen, die sich aus ihr] umwandeln, verbindet, usw. . . . ' (. . . *bye brag pa yan lag can gcig yan lag du ma dañ 'brel 'pa* [st. *ba*] *dañ grañs can pa gso bo gcig rnam 'gyur du ma la 'brel par 'dod pa dgag pa la sogs pa rnam su* . . .).

⁴⁹ Vgl. Bu 344,2f.: 'Was in vielen [Dingen] vorhanden ist, ist nicht einheitlich, wie Nägel, die sich mit vielen Fingern verbinden. Da auch das Ganze [der Naiyāyikas, die Urmaterie der Sāṅkhyas] usw. in vielen [Dingen] vorhanden sein [soll, wäre es nicht-einheitlich]. Wenn [diese Nicht-Einheit] angenommen würde, gingen [das Ganze, die Urmaterie usw. ihrer wesentlichen Beschaffenheit, nml.] der Einheit, verlustig.' ([*thal rañ gi don 'di ñid*] *gañ du ma la yod pa de ni du ma yin te* | *sor mo du ma dañ 'brel pa'i sen mo bzin* | *yan lag can la sogs pa rnam kyañ du ma la yod pas so* || *'dod na gcig yin pa ñams so* [zes *sogs so* ||]).

⁵⁰ 287a3 bietet P_{Vin} III *du ma <la> yod pa* (vgl. Bu 344,3), während 287a4 *'gal ba dag* (P; D *gzan dag*) *ni gcig khas blañs pa gzan* (P; D om.) *btañ ba med na med pa'i phyir* zu lesen ist. Das Jñ 277a6 als *pratīka* belegte (*'gal ba dag*) *ni* ist schwer zu konstruieren. Wir gehen davon aus, daß diese Stelle auf etwa folgende Skt.-Vorlage zurückgehen könnte: **viruddhayaṃ eka-* (= *aneka-vṛttitva-*) *abhyupagamasyānya* (= *ekatva*) *tyāgābhāve 'bhāvāt*; vgl. Jñ 277a6–7 (*du ma la 'jug pa zes bya ba du ma'i rañ bzin gcig khas blañs na* | *gcig ñid yoñs su gtoñ ste* | *spoñ ba med na* . . . *du ma<'i> rañ bzin du khas blañs mi 'byuñ ste* | *mi srid pa'i phyir* | [D; P om.]) und Dh 14b4.

⁵¹ Vgl. Bu 344,6: *de lta ma yin par bden pa'i don can du khas blañs na* |.

⁵² Vgl. P_{Vin} III 285b4–5.

eigene Ansicht, also eine wahre Folge, abgeleitet werde, mußte er zugeben, daß dieser Grund fehlerhaft sei, i. e. daß der Einwand den Kern der schwachsten Stelle des *prasaṅga* treffen wurde, daß für den Proponenten selbst der Fehler bestehe, daß der Grund beim *prasaṅga* nicht im Subjekt der Schlußfolgerung vorkomme, d. h. der Fehler, daß die *pakṣadharmatā* des Grundes nicht erwiesen sei. Beim *prasaṅga* hält aber der Proponent weder den Grund (P) für wahr, weil er die nur vom Opponenten anerkannte Beschaffenheit als Grund verwendet, noch beweist er die Folge (Q) als eigene Ansicht, weil er mittels des *prasaṅga* eine für beide Disputanten als unmöglich anzusehende Folge ableitet. Vielmehr zeigt er, daß aus dem von den Opponenten vorgestellten unwahren Grund (P) eine unmögliche, unwahre Folge (Q), d. h. der Widerspruch zwischen dieser Folge und einer der vom Opponenten vorausgesetzten Grundsätze, notwendig abgeleitet wird. Vgl. dazu Dh 9a7 (übersetzt in App. III) und die beiden folgenden Stellen:

PVP 323a2-3 (ad PV IV 12bc) *gžan gyis brtags pa yi* (P: D *gis*) [*parakalpita*ih] | *sgrub par byed pas* | *thal ba* (*prasaṅga*) *gañ yin pa* 'dis brjod pa 'di (P: D *gañ*) *gtan tshigs nes par bsgrub par byas nas des don* 'ga' *zig sgrub pa ni ma yin no* ||

‘Mit der Ableitung einer systematisch unmöglichen Folge aus den beweisenden [Faktoren] (i. e. den Gründen), die [nur] vom Opponenten [als wahr] vorgestellt werden, ist Folgendes gelehrt (?): [Sie wird] nicht [in der Weise geführt], daß [der Proponent], indem er beweist, daß der Grund [in bezug auf das Vorhandensein im Beschaffenheitsträger der Schlußfolgerung, d. h. auf die *pakṣadharmatā*] festgestellt [*nīśita*] sei, aus diesem [Grund] irgendeine [von ihm selbst als wahr anerkannte] Sache beweisen wurde.’

Jñ 274b3-4 *thal bar 'gyur ba ni pha rol gyis kun brtags pa ste* | 'gal ba'i chos khas blañs pas de'i 'gal ba ston par zad kyi bsgrub par bya ba 'sgrub (st. *bsgrub*) *pa ni ma yin no* ... || ‘Die Ableitung einer unmöglichen Folge [hat] zwar bloß [die Funktion, zu] zeigen, daß aus dem vom Opponenten vorgestellten [Grund], d. h. dadurch daß [der Proponent] eine [für ihn als] widersprüchlich [angesehene] Beschaffenheit [als Grund] annimmt (*viruddhadharmābhyupagama*), der Widerspruch (*virodha*) der [vom Opponenten vorgestellten anderen Beschaffenheit zur unmöglichen Folge abgeleitet wird]; aber sie beweist nicht die zu beweisende [Beschaffenheit] (*sādhya*), welche vom Proponenten für wahr gehalten wird].’

Der Ableitung der unmöglichen Folge aus dem unwahren Grund wiederum liegt die festgestellte logische Verbindung zugrunde, daß kein Grund ohne die Folge möglich ist, d. h. der Grund durch die Folge umfaßt ist (vgl. PVin III 286a7-8). Deswegen ist es, insofern diese Ableitung vom Aspekt der vollständigen Argumentation aus betrachtet logisch wahr ist, nicht richtig, daß man bloß deswegen, weil der Grund des *prasaṅga* nicht im Beschaffenheitsträger vorkommt, den Beweis selbst als fehlerhaft ansehen sollte. Da nämlich der Proponent beim *prasaṅga* die Wahrheit sowohl des Grundes als auch der Folge in bezug auf das Vorhandensein im Beschaffenheitsträger nicht voraussetzt und die Ableitung dieser Folge selbst für wahr gehalten wird, begeht er keinen Fehler, obwohl er im Rahmen der logischen Ableitung der unwahren Folge den unwahren Grund benutzt.

Bei der oben (n. 39) ausgeführten Schlußfolgerung der Sāṅkhya-Anhänger hingegen halten sie zwar die Gründe, nämlich *utpattimattva* und *anīyatva*, im Hinblick auf deren Vorhandensein im Beschaffenheitsträger, *buddhi*, *sukha* usw., für unwahr, behaupten aber die Wahrheit der Folge, nämlich des *aceta-natra* der *buddhi* usw. Infolgedessen sind ihre Gründe fehlerhaft; denn die Ableitung der wahren Folge ist nicht möglich, ohne daß der Grund die *pakṣadharmatā*, i. e. das Vorhandensein des Grundes im Beschaffenheitsträ-

ger. erfüllt. Zum Unterschied zwischen der Schlußfolgerung der Sāṅkhya-Anhänger und dem gültigen *prasaṅga* vgl. PVin III 286b7–287a2.

II (*ad* n. 2)

Dadurch, daß die abgeleitete Folge im *prasaṅga* für beide Disputanten systematisch unmöglich, also nicht wahr ist, läßt sich nicht nur das Vorhandensein dieser Folge, sondern auch das nur vom Proponenten angenommene Vorhandensein des Grundes beim Beschaffenheitsträger verneinen. Denn aufgrund der wesentlichen Verbindung (*svabhāvapratibandha*), i. e. von Identität, die darin besteht, daß auf der ontischen Ebene das dem Grund entsprechende Objekt ein und dasselbe ist (*tādātmya*) wie das der Folge entsprechende Objekt, oder von Kausalität in dem Sinne, daß das dem Grund entsprechende Objekt aus dem der Folge entsprechenden Objekt entsteht (*tadutpatti*), wird die feste Verknüpfung, daß kein Grund getrennt von der Folge, i. e. ohne sie, möglich ist, festgestellt (vgl. PVin III 286a7–8 und Dh 10a1–2 [s. n. 5]). Diese impliziert ihrerseits das gemeinsame Fehlen, d. h. daß bei der Negation der Folge (i. e. der umfassenden Beschaffenheit) die Negation des Grundes (i. e. der umfaßten Beschaffenheit) vorkommt, also die erste Negation durch die letztere umfaßt wird.

An der vorliegenden Stelle des PVin (286a7–8) ist zwar dieses gemeinsame Fehlen des Grundes und der Folge nicht deutlich als Zweck des *prasaṅga* zum Ausdruck gebracht, aber mit Hilfe von PVin III 286b4 läßt sich erkennen, daß sich der *prasaṅga* auf das gemeinsame Fehlen richtet. In PV IV ist dieser Zweck noch deutlicher zu beobachten (12cd): 'Der *prasaṅga* [wird] zu dem Zweck [formuliert], daß man aufgrund der [festen] Verbindung zwischen zwei [Beschaffenheiten (d. h. dem unwahren Grund und der unmöglichen Folge)] beim Fehlen der einen [Beschaffenheit (i. e. der unmöglichen Folge)] die andere [Beschaffenheit (i. e. den unwahren Grund)] verneinen [kann]' (*prasaṅgo¹ drayasambandhād ekābhāve² nyahānaye* // [¹PVBh *prasaṅge* – ²PVV *ekāpāye*; vgl. MIYASAKA 1972: 164n. 12]).

Aus diesen Stellen geht folgende grobe Charakterisierung des *prasaṅga* hervor:

1. Die *pakṣadharmatā*, i. e. das Vorhandensein des Grundes im Beschaffenheitsträger, ist unwahr, weil der Grund nur vom Opponenten anerkannt wird, nicht aber vom Proponenten selbst.
2. Die Folge beim *prasaṅga* ist für den Opponenten oder für beide Disputanten unwahr, weil sie systematisch unmöglich ist.
3. Die Umfassung des Grundes durch die unmögliche Folge und die kontraponierte Umfassung, nml. die Umfassung der Negation der unmöglichen Folge durch die Negation des Grundes, sind wahr, weil die logische Beziehung zwischen den beiden Faktoren durch die wesentliche Verbindung (*svabhāvapratibandha*) gesichert ist.
4. Der *prasaṅga* wird zum Zweck der Etablierung des gemeinsam Fehlens des Grundes und der Folge formuliert, wodurch impliziert wird, daß der auf dem gemeinsamen Fehlen basierende *prasaṅgaviparyaya* aus dem *prasaṅga* formuliert werden kann (vgl. n. 4 und IWATA 1993: 28ff.).

III (*ad* n. 14)

Dharmottara erklärt den Widerspruch zwischen der Einheit und der Verbindung mit anderen Dingen wie folgt (Dh 8a7–8): *γul tha dad pa dañ ldan pa ni du*

ma'i bdaṅ ñid can gyi <s> (P *gyi*; D om.) *khyab pa yin no* || *de la grig ñid ni khyab par byed pa du ma'i dños po* (D; P om.) *ñid dan 'gal ba'i phyir* | *khyab par bya ba* (P; D *byed pa*) *rdzas du ma dan ldan pa* <dan> (?) *yan 'gal ba dños po la yod pa yin te* | 'Die Verbindung mit [Dingen], die [jeweils] an einem verschiedenen Ort vorhanden sind (*bhinnadeśayoga*), wird[, weil sie mit verschiedenen Beschaffenheiten dieser Dinge versehen ist,] durch die Nichtein[heit] selbst (**anekātman* o.a.) umfaßt (**vyāpta* [vgl. Dh 9a3–4]). Dabei steht die Einheit (*ekatva*) [der einheitlichen Entität, z. B. der Gattung] in der Tat (*eva*) im Widerspruch zur umfassenden [Beschaffenheit], i. e. der Nichteinheit (**anekabhāva*). Infolgedessen ist der Widerspruch auch <zu> der umfaßten [Beschaffenheit], i. e. der Verbindung mit vielen Dingen, in Wirklichkeit vorhanden'. Aus dieser Stelle lassen sich die folgenden gedanklichen Schritte Dharmottaras entnehmen:

(1) Die 'Verbindung mit jeweils an einem verschiedenen Ort vorhandenen Dingen', d. h. das 'Vorhandensein in vielen Dingen' (*anekavṛttitva*, P), wird durch die Nichteinheit (*anekatva*, Q) umfaßt (vgl. auch Dh 9b1). Bei der Formulierung der Widerlegung der einheitlichen Gattung setzt nämlich Dharmottara die Umfassung (*vyāpti*) voraus: *anekavṛttitva* (P) → *anekatva* (Q).

(2) Die Nichteinheit (*anekatva*, Q), i. e. die umfassende Beschaffenheit, steht aber im Widerspruch zur Einheit (*ekatva*) der einheitlichen Entität, der Gattung.

(3) Daher steht auch das 'Vorhandensein in vielen Dingen' (*anekavṛttitva*, P), das durch die Nichteinheit umfaßt ist, zur Einheit im Widerspruch.

Beim zweiten und dritten Schritt setzt Dharmottara die Einheit der einheitlichen Entität voraus und richtet seine Aufmerksamkeit auf den Widerspruch der abgelehnten Nichteinheit (i. e. der umfassenden Beschaffenheit Q) zur Einheit. Damit äußert er den Widerspruch der Einheit der Gattung auch zum 'Vorhandensein der Gattung in vielen Dingen' (i. e. der umfaßten Beschaffenheit P). Aufgrund dieser Widersprüche werden die 'Nichteinheit' der Entität und deren 'Vorhandensein in vielen Dingen' abgelehnt. Aus diesem Grunde ist er der Auffassung, daß an der vorliegenden Stelle des Beispiels der Widerlegung der einheitlichen Entität folgende Aussage von Dharmakīrti dargestellt ist (Dh 8a8–b1):

(des na 'gal ba'i phyir ro [= P Vin III 286a6] *ṣes bsad do* || *des na 'dir*) *khyab par byed pa du ma ñid med pas khyab par bya ba du ma la yod pa ñid med par* (*brjod pa yin no* ||) 'Da [bei der einheitlichen Gattung] die umfassende [Beschaffenheit], i. e. die Nichteinheit (*anekatva*, Q), fehlt, fehlt [dort] die umfaßte [Beschaffenheit], i. e. das Vorhandensein in vielen [Dingen] (*anekavṛttitva*, P)'.

Aus dieser Aussage geht hervor, daß Dharmakīrtis Beispiel der Widerlegung der einheitlichen Entität von Dharmottara als der folgende Beweis aufgefäßt wird: In der Gattung (*sāmānya* [= Subjekt des Beweises]) kommt die umfaßte Beschaffenheit (*vyāpyadharmā*) 'Vorhandensein in vielen Dingen' nicht vor (= Folge), weil ihr wegen ihrer wesentlichen Beschaffenheit, der Einheit, die umfassende Beschaffenheit (*vyāpakadharmā*) 'Nichteinheit' fehlt (= Grund). Im Vergleich mit der Aussage Dharmakīrtis läßt sich die Auffassung Dharmottaras folgendermaßen schematisieren:

	Dharmakīrti	Dharmottara
<i>pakṣa</i> (S)	<i>eka</i>	<i>sāmānya</i>
<i>hetu</i> (X)	<i>-svabhāvāntaraviraha</i>	Negation des <i>anekatva</i> (~Q)
<i>sādhya</i> dharmā (Y)	<i>na . . anyena yogaḥ</i>	Negation des <i>anekavṛttitva</i> (~P)
<i>sāmānya</i> (S) :	(~ <i>anekatva</i> (~Q) [=X] → ~ <i>anekavṛttitva</i> (~P) [=Y])	

Der Doppelpunkt bedeutet, daß die Umfassung für den Beschaffenheitsträger angewendet wird. Da die 'Negation der Nichteinheit' (= Grund) zu der vorausgesetzten Einheit der Gattung nicht in Widerspruch steht, kann die *pakṣadharmatā*, die Nichtbeobachtung (*anupalabdhi*) der umfassenden Beschaffenheit, i. e. des *anekatva*, bei der einheitlichen Gattung, für Dharmottara als wahr anerkannt werden. Anhand dieser wahren *pakṣadharmatā* (Negation der Nichteinheit) und der wahren kontraponierten Umfassung 'Negation der Nichteinheit → Negation des Vorhandenseins in vielen Dingen' wird die zu beweisende These 'Die Gattung ist nicht in vielen Dingen vorhanden' als wahr bewiesen. Dieser Beweis besteht nämlich nicht in der Ableitung der unmöglichen Folge, i. e. dem *prasaṅga*, sondern in der Darstellung der Ansicht Dharmottaras, entspricht also der Kontraposition des *prasaṅga* (*prasaṅgaviparyaya*). Bei dem letzteren Beweis besteht der Grund aus der Nichtbeobachtung der umfassenden Beschaffenheit (*vyāpakānupalabdhi*; vgl. Dh 9a3-6). Der *prasaṅga* läßt sich dadurch konstituieren, daß man die zu verneinende Beschaffenheit der Folge beim *prasaṅgaviparyaya* (i. e. das *anekavṛttitva* der Gattung) als Grund für den *prasaṅga* verwendet und mittels der Umfassung (*anekavṛttitva* → *anekatva*) die Nichteinheit (*anekatva*) der einheitlichen Gattung als Folge, welche für beide Disputanten unerwünscht ist, erschließt; vgl. Dh 9a5 ('ga' *zig yul la sogs pa* [D; P om.] *du ma la* [P; D om.] *yod pa de ni du ma ñid yin la* | *spyi yañ de lta yin pa'i phyir du ma ñid du 'gyur na*). PVV 367,17 (*yathā sāmānyasya paropagatānekavṛttitvād anekatvam āpādyate*; vgl. TILLEMANS 1986: 156f.), NVTT 476.23-24 (*yat punar yad anekavṛtti tan nānā anekavṛttiś cāvayavy abhyupagata iti prasaṅgasādhanaṃ svabhāvaheṭuh* | *nānāvābhāvād anekavṛttitvābhāva iti prasaṅgaviparyayo vyāpakānupalabdhir iti* | [eine Stelle, die mir T. Funayama mitgeteilt hat]) und TBh 26.29-27.2 (vgl. KAJIYAMA 1966: 117).

Dieser *prasaṅga* wird wie folgt schematisiert: *sāmānya* (S) × (*anekavṛttitva* [P] → *anekatva* [Q]), wobei die Stellungnahme, daß die *pakṣadharmatā* für den Proponenten nicht wahr ist, durch das Zeichen '×' bezeichnet wird.

Daß Dharmottara diesen Beweis für den *prasaṅga* hält, ist am Anfang seines Kommentars zum vorliegenden Text belegt; vgl. Dh 7b3: *spyi la sogs pa du ma la yod par 'dod pa na* | *mī 'dod kyañ du ma ñid du tha ba 'am*). Dieser *prasaṅga* ist nach seiner Auffassung an der vorliegenden Stelle von PVin III nicht unmittelbar dargestellt, sondern mittels des Wortes *anekavṛtti* im Ausdruck *anekavṛtter ekasya na ... anyena yogaḥ* (PVin III 286a5) indirekt gezeigt (vgl. Dh 8a5-6).

Diese Auffassung Dharmottaras ließe sich wie folgt erklären, wenn man die Beziehung zwischen dem *prasaṅga* und dem *prasaṅgaviparyaya* in Betracht zieht, von der er meint (Dh 9a7): 'Der Beweis der Ableitung einer [für den Opponenten] unmöglichen Folge (*prasaṅga*) aus dem [Grund, der nur] vom Opponenten [als gültig] vorgestellt ist (*parikalpita*), wird nicht vom eigenen Standpunkt [des Proponenten] aus (**svatantra*) formuliert, weil es nicht erwiesen [ist, daß] der Grund [im Beschaffenheitsträger des *prasaṅga* vorkäme]. [Der *prasaṅga* wird] eher [formuliert], um zu zeigen, daß [dieser] auf den *prasaṅgaviparyaya* abzielt (**niṣṭha*)' (*gṣan gyis kun brtags pas thaḥ bar sgrub pa gañ yin pa ni rañ rgyud du bya ba ma yin te* | *glañ tshigs ma grub pa'i phyir ro* || 'on kyañ thaḥ ba bzlog pa'i mthar thug pa yin no zes bstan pa'i phyir ro || [übersetzt in TANI 1987: 8n. 19]). Der *prasaṅga* wird nicht vom Standpunkt des Proponenten aus formuliert, sondern er wird deswegen formuliert, weil er den Zweck hat, daß man damit darauf hinweist, daß der *prasaṅga* auf dem vom Standpunkt des Proponenten aus anzuerkennenden *prasaṅgaviparyaya* basiert und sich auf diesen richtet. Infolgedessen 'wird der *prasaṅgavi-*

pariyaya, welcher [gewöhnlich] mittelbar (**arthāt*) [aus dem *prasaṅga*] erkannt werden kann, [in diesem Text] als Beispiel angeführt: hingegen wird der *prasaṅga*, dessen Beispiel [dem Kontext des Textes nach] direkt angeführt werden muß, [aus dem *prasaṅgavipariyaya* indirekt] erkannt' (*don gyis rtogs par bya ba'i thal ba bzlog pa ni dper brjod par byas la | dños su dper brjod par bya ba'i thal bar 'gyur ba ni rtogs par byas [D; P bya bar byas] pa yin no || [Dh 9a8 (ad P Vin III 286a5–6)]*); vgl. Bu 338,6 (*thal ba ldog pa'i mthar thug par bstan pa'i phyir thal 'gyur sugs la bstan nas ran rgyud dños su bstan pa la*) und rGyal 27,4.

Bezüglich der Formulierung des *prasaṅga* und des *prasaṅgavipariyaya* sind Jñānaśrībhaddra, Bu ston und rGyal tshab Dar ma rin chen derselben Auffassung; vgl. Jñ 277a3–5 (s. App. V), Bu 338,6–339,5, rGyal 28,1–29,3 und TBh 26,29–27,3 (s. KAHYAMA 1966: 117).

Bei der Formulierung des *prasaṅgavipariyaya* entsteht ein Problem: Die Folge des *prasaṅgavipariyaya* ist vom Standpunkt des Proponenten aus wahr. Damit die Ableitung der wahren Folge richtig wird, muß auch der Grund, m. a. W. die *pakṣadharmatā*, das Vorhandensein des Grundes im Beschaffenheitsträger, wahr sein. Da aber der Beschaffenheitsträger, die Gattung, für den Proponenten, die Buddhisten, nicht in Realität existiert und daher ein Grund im nicht existenten Beschaffenheitsträger nicht vorkommen kann, ist die *pakṣadharmatā* nicht als wahr erwiesen.

Bei Dharmakīrti findet sich dieses Problembewußtsein im Rahmen der Darstellung des *prasaṅga* nicht. Seine Kommentatoren sind sich hingegen des Problems bewußt und vertreten verschiedene Auffassungen. Da die Auseinandersetzung zwischen ihnen in IWATA 1993 (Kap. II) ausführlich behandelt ist, gebe ich hier nur einen Abriß von ihren Auffassungen:

Dharmottara faßt mit Rücksicht auf dieses Problem bei der Formulierung des *prasaṅgavipariyaya* 'sāmānya (S) : (Fehlen des *anekatva* [~Q] → Negation des *anekavṛttitva* [~P])' den Grund als reine Negation (*prasaṅgyapratishedha*) des *anekatva* auf, wobei die Negation die Funktion hat, die Nichteinheit nur zu verneinen, nicht aber etwas zu bejahen, was nicht einheitlich ist, weil er der Ansicht ist, daß im nicht existenten Beschaffenheitsträger nicht irgendeine affirmative Beschaffenheit, sondern nur die so beschaffene Negation vorkommen kann; vgl. Dh 7b3–5 bzw. 9a6 und TANI 1987: 9n. 19.

Prajñākara-gupta halt dieser Deutung entgegen, daß Dharmottaras Grund kein richtiger, eigentlicher (*maula*) Grund sein kann, weil der in der negativen Form 'bloße Verneinung des *anekatva*' zum Ausdruck gebrachte Grund weder in dem nicht existenten Beschaffenheitsträger vorkommen noch mit seiner erwünschten Folge, die auch aus der Verneinung der Beschaffenheit besteht, in Verbindung stehen kann (vgl. PVBh 482, 31–483,24, TANI 1987: 10ff. bzw. 1991: 356ff. und IWATA 1993: 73ff. & 122ff.). Er widerlegt nicht nur die Deutung Dharmottaras, sondern zeigt auch, daß der von ihm selbst anzuerkennende Grund beim *prasaṅgavipariyaya* formuliert werden kann. Der Grund kann eigentlich (*maula*) sein, wenn er nicht aus der bloßen Verneinung, i. e. dem bloßen Ergebnis der Vorstellung, besteht, sondern aus der positiven Beschaffenheit, die einem in Realität vorhandenen Ding entspricht, und wenn die *pakṣadharmatā* vom eigenen Standpunkt aus anerkannt wird. Damit der Grund des *prasaṅgavipariyaya* auch ein vollständiger Grund wird, nimmt er bei der Formulierung die zwei alternativen Auffassungen über den Beschaffenheitsträger, die Gattung, an: sie ist nichts anderes als ein Individuelles oder etwas anderes.

Geht man von der ersten Alternative aus, nämlich der Auffassung, daß der Beschaffenheitsträger, die Gattung, genauso wie Materielles (*rūpa*), Ton (*śab-*

Damit wird der Einwand, man müsse annehmen, daß der Grund des *prasaṅga* im Beschaffenheitsträger vorhanden sei, zurückgewiesen (Dh 11b8–12a1): 'Zwar sollte [die beweisende Beschaffenheit (i. e. der Grund)], wenn sie [in Wirklichkeit] mit der Feststellung [der Wahrheit des Grundes] versehen ist, [so] angesehen werden, daß sie [als im Beschaffenheitsträger vorhanden] erwiesen ist; der Grund des *prasaṅga* aber wird nicht als festgestellt angesehen, sondern er zeigt bloß die [logische] Verbindung [zwischen der beweisenden und der zu beweisenden Beschaffenheit]. Dies ist selbst [beim *prasaṅga*] möglich[, dessen Vordersatz und Nachsatz hinsichtlich der Wahrheit] in Zweifel gezogen werden.' (*ñes pa dan ldan pa ni grub par 'dod par bya dgos na | thal ba'i gtan tshigs ni ñes par 'dod pa ma yin gyi | 'on kyañ 'brel 'pa | st. ba | ston pa tsam du zad do || de ni the tshom za ba la yañ nus pa yin no ||*). Da es sich im *prasaṅga* 'Falls der Grund (P) im Beschaffenheitsträger (S) vorkäme, käme die Folge (Q) in ihm vor' um eine hypothetische Aussage handelt, ist es nicht nötig, daß der Vordersatz und der Nachsatz des *prasaṅga*, also der Grund und die Folge, vom Proponenten für wahr gehalten werden. Deswegen ergibt sich kein Fehler, selbst wenn dieser Grund nicht im Beschaffenheitsträger vorhanden ist und die Folge im Widerspruch zu einem der gegnerischen Grundsätze steht.

V (ad n. 32)

Dharmottara führt aus (Dh 12a3–6): '[Einwand:] Wieso hält man dann [die einzelnen Elemente des Beweises, der in der] Kontraposition der Ableitung der unmöglichen Folge (*prasaṅgaviparyaya*) [besteht], als für vollkommen [wahr] festgestellt? [Zur Erwiderung wird Folgendes] gesagt: Wenn der Grund [im Beschaffenheitsträger] vorhanden ist, d. h. [als "in ihm vorhanden"] erwiesen ist, begeht man keinen Fehler, selbst wenn man ihn als festgestellt auffaßt. [Beim Beispiel des *prasaṅgaviparyaya* Dharmakīrtis, i. e. dem Beweis "Die Gattung ist, weil sie nicht vielheitlich ist, nicht in vielen Dingen vorhanden" (zu Dharmottaras Auffassung s. App. III)] ist [der Grund] "Negation der Viel[heit]" selbst in dem [Beschaffenheitsträger] vorhanden, der wie z. B. die Gattung usw. keine Entität (i. e. ein reales Ding) ist (*avastu*). Es ist nicht nur so, daß, wenn der Grund des [*prasaṅga*]*viparyaya* erwiesen ist, kein Fehler [in dem Grund] vorhanden ist, sondern es ergibt sich auch kein [Fehler] im Grund des *prasaṅga*, wenn er als wahr erwiesen ist]. Wenn z. B. aus dem [Grund] "[Der Ton ist] vorhanden (*sat*)", welcher von den Vertretern der Ansicht der Nichtvergänglichkeit [aller Gegebenheiten] anerkannt wird, die [für diese Vertreter] unmögliche Folge "Der Ton ist vergänglich" [mit Hilfe der Umfassung, daß alles Seiende vergänglich ist] bewiesen wird[, ist dieser Grund nicht fehlerhaft] (*'o na ji ltar thal ba las bzlog pa grig tu ñes par 'dzin ce na | bsad pa | gtan tshigs yod na ni ste grub na ni ñes par yon's su gzuñ | P: D bzun | na yañ skyon du 'gyur ba ma yin no || du ma med pa ñid ni spyi la sogs pa dños po med pa la yañ grub pa yin no || bzlog pa'i gtan tshigs grub na skyon med pa 'ba' zig tu ma zad kyi | 'on kyañ thal ba'i gtan tshigs la yañ ma | P: D om. | yin no || dper na rtag par smra ba rnam's kyis khas blans pa'i yod pas sgra mi rtag par thal bar grub pa bzin no ||*).

Nach Dh wäre die obige Stelle Dharmakīrtis folgendermaßen zu übersetzen: 'Wenn der Grund[, und zwar nicht nur der Grund des *prasaṅgaviparyaya*, sondern auch der des *prasaṅga*, im Beschaffenheitsträger] vorhanden ist, [begeht er] keinen Fehler[, selbst wenn er diesen Grund und die daraus zu erschießende Folge für wahr hält]'. Die Ansicht, daß der Grund beim *prasaṅga* wahr sein kann, wird aber im betreffenden Grundtext Dharmakīrtis

nicht direkt geäußert, obwohl sie dem Kontext nach nicht ausgeschlossen ist. Dieser Erläuterung des *prasaṅga* läßt sich entnehmen, daß Dharmottara der Meinung ist, auch bei einem *prasaṅga* könne der Grund vom Proponenten anerkannt, d. h. für wahr gehalten werden. Da auch die Folge dieses *prasaṅga* wegen der Wahrheit des Grundes als wahr angesehen wird, liegt es nahe anzunehmen, daß Dharmottara gelten läßt, in einem speziellen Fall könne selbst der *prasaṅga* zum Zweck der Darstellung der eigenen Ansicht des Proponenten verwendet werden. Bu ston äußert dieselbe Meinung etwas deutlicher (Bu 341,6–342,1): *thal ba la'an rtags grub na nes par 'dzin yañ skyon med de | dper na | rtag par smra bas khas blaṅs pa'i yod pas sgra mi rtag par thal bar sgrub pa bzin no ||*.

In bezug auf die Auffassung über den Grund des von Dharmakīrti angegebenen *prasaṅga*, daß nämlich der Grund aus der Beschaffenheit 'Vorhandensein in vielen Dingen' bestehe, ist Jñānaśrībhaddra mit Dharmottara und Bu ston einer Meinung (Jñ 277a3–4): *... thal ba du ma la 'jug pa'i phyir tha dad (*bheda, i. e. anekatva) de sñon po dan | ser po lta bu'o || spyi yañ du ma la 'jug pa yin no ...* An der vorliegenden Stelle des PVin III (*gtan tshigs yod na ...*) ist er der Auffassung, daß dieser Grund im Beschaffenheitsträger vorhanden sein kann (Jñ 275b8–276a1): 'Oder wenn der Grund, das "Vorhanden[sein] in vielen [Dingen]" (*anekavṛtti*) (i. e. der Grund des *prasaṅga*) usw., im Sinne der Wirklichkeit [im Beschaffenheitsträger (i. e. der Gattung)] vorhanden (i. e. als vorhanden erwiesen) ist, ist es richtig, daß man diejenige [Folge des *prasaṅga*], welche kraft des richtigen Argumentes, daß [diese Folge] den Grund umfaßt, erlangt (i. e. abgeleitet) wird, für festgestellt (i. e. wahr) hält, obwohl [die Folge] zu einem Grundsatz [des Opponenten des *prasaṅga*] in Widerspruch steht' (*yañ na gtan tshigs du ma la 'jug pa la sogs pa dños po'i don du yod na grub pa'i mtha' dan 'gal yañ rtags la khyab pa'i rigs pa'i stobs las thob pa ni nes par yon su gzun bar rigs te ||*).

Obwohl Jñānaśrībhaddra keine eingehende Begründung für das Vorhandensein des Grundes des *prasaṅga* im Beschaffenheitsträger vorbringt, läßt sich, vom formallogischen Aspekt aus betrachtet, seinem Kommentar folgendes entnehmen: Auch er läßt bezüglich der Wahrheit des Grundes des *prasaṅga* gelten, daß im Einzelfall auch der Grund wahr sein kann, wobei er die Ansicht, auch der Grund des *prasaṅgaviparyaya* könne wahr sein, nur andeutet, vorausgesetzt, daß er mit dem Wort 'usw.' (*ādi*) den Grund des *prasaṅgaviparyaya* meint. Diese Voraussetzung ließe sich dadurch unterstützen, daß Jñānaśrībhaddra den *prasaṅga* und den *prasaṅgaviparyaya* grundsätzlich in dem Sinne für einen gleichartigen Beweis hält, daß der Proponent in den meisten Fällen nicht nur mit dem *prasaṅga*, sondern auch mit dem *prasaṅgaviparyaya* lediglich auf einen Widerspruch zwischen dem vorausgesetzten Grundsatz des Gegners und den gegnerischen Ansichten hinweist. Diese Auffassung belegt die folgende Stelle (Jñ 275a1–2 [ad PVin III 286a7]): *de ltar na gcig ñid dan 'gal lo || gal te tha dad pa ñid khas mi len na ste (P; D sta) gcig ñid du 'dod na tha dad 'pa (st. par) ldog par 'gyur bas du ma la 'jug pa dan 'gal lo ||* '[Falls die Gattung in vielen Dingen vorhanden wäre, würde sie ein vielheitliches Wesen haben (= *prasaṅga*).] Dann [ergäbe sich, daß dieses Wesen] in Widerspruch zu [dem Wesen der Gattung, i. e.] der Einheit stünde. Wenn aber die Mannigfaltigkeit (i. e. die Vielheit [= die umfassende Beschaffenheit]) [der Gattung] nicht angenommen wird, [die Gattung] also als einheitlich angesehen wird (**ekatvenēṣṭa*), ergäbe sich, daß [diese Einheit] in Widerspruch zum "Vorhanden[sein] der Gattung] in vielen [Dingen]" (*anekavṛtti*, i. e. zur umfaßten Beschaffenheit) stünde (= *prasaṅgaviparyaya*), weil die Mannigfaltigkeit (i. e. die Vielheit, und zwar die Nichteinheit der Gattung) [durch die

Einheit der Gattung] ausgeschlossen wird': vgl. Jñ 276a5–6 (übersetzt in App. VI) und s. TANI 1991: 359 bzw. IWATA 1993: 59ff.

Jñānaśrībhaddras Stellungnahme zur Anwendungsweise der beiden Beweise impliziert jedoch, daß auch der Grund des *prasaṅgaviparyaya* in der Regel vom Proponenten nicht für wahr gehalten wird. Wenn er also an der vorliegenden Stelle die Wahrheit des Grundes beim *prasaṅgaviparyaya* voraussetzt, könnte man annehmen, daß er sie als Ausnahme ansieht.

VI (ad n. 37)

Nach Jñānaśrībhaddra bedeutet *bzlog pa* die Nicht-Widerspruchlichkeit zwischen den vom Opponenten angenommenen Beschaffenheiten, nämlich dem 'Vorhandensein in vielen Dingen', dem Grund (P), einerseits und der 'Einheit', der wesentlichen Beschaffenheit des Beschaffenheitsträgers (S), i. e. der Gattung, oder der Negation der Folge (Q), i. e. der 'Nichteinheit', andererseits. Der *prasaṅga* beweist die Umfassung des Grundes (P) durch die Folge (Q), wodurch die Kontraposition der Umfassung (i. e. die Umfassung der Negation der Nichteinheit durch die Negation des Vorhandenseins in vielen Dingen) gezeigt wird. Diese weist zwar nur auf die Widerspruchlichkeit zwischen dem 'Vorhandensein in vielen Dingen' und der 'Einheit' hin, beweist aber nicht die umgekehrte Nichtwiderspruchlichkeit. Damit betont er, daß auch der *prasaṅgaviparyaya* den Hinweis auf einen Widerspruch zum Ziel hat (Jñ 276a5–7): 'Mittels des [Beweises der Umfassung des "Vorhandenseins in vielen Dingen" (i. e. des Grundes des *prasaṅga*) durch die "Vielheit" (i. e. die Folge des *prasaṅga*)] zeigt man die Umfassung in Form des gemeinsam Fehlens (*ryatireka*), also [die logische Verbindung, daß] bei der Negation der Vielheit auch das Vorhanden[sein] in vielen [Dingen] fehlt. Dadurch zeigt man zwar [die Tatsache], daß [die beiden vom Opponenten anerkannten Beschaffenheiten, nml.] das Vorhanden[sein] in vielen [Dingen] und die Einheit [miteinander] in Widerspruch stehen; aber man beweist nicht den dem entgegengesetzten [Sachverhalt], daß das Vorhanden[sein] in vielen [Dingen] und die Ein[heit] nicht [miteinander] in Widerspruch stünden' (*des ni ldog pa'i khyab pa tha dad pa med na du ma la 'jug pa'i yañ ldog par ston pas du ma la* [D: P las] *'jug pa dan grig ñid 'gal bar ston par byed kyī | de las bzlog pa du ma la 'jug pa dan grig mi 'gal ba sgrub par byed pa ni ma yin te*); vgl. Jñ 275a1–2 (s. App. V).

Nach Dharmottara handelt es sich hier um die Widerlegung der von anderen buddhistischen Kommentatoren formulierten zwei Beispiele für den falschen *prasaṅga* bzw. *prasaṅgaviparyaya*, wobei die *pakṣadharmatā* jeweils (beide Male) nicht erfüllt ist (vgl. Dh 13a2–6 und IWATA 1993: 51ff.). Legt man die Interpretation Dharmottaras zugrunde (vgl. Dh 13a7–8: *thal ba'i gtan tshigs sam bzlog pa'i gtan tshigs ma grub pa dag gis gtan tshigs grub pa kho nas 'grub par 'gyur ba'i dgos pa khas blañs pa las bzlog pa sgrub par byed pa ni ma yin te* [mit unklarem *dgos pa*, das ich im Sinne von *'grub par 'gyur bar dgos pa* (*-*tarya*) verstehe]), könnte man den Grundtext folgendermaßen übersetzen: '[Der *prasaṅga*] ist aber nicht [in dem Sinne] das Beweisende[, daß er mittels des nichterwiesenen (*asiddha*) Grundes des *prasaṅga* und des nichterwiesenen Grundes des *prasaṅgaviparyaya* diejenigen Folgen beweisen würde, die zu der Annahme, welche aus dem gültigen Grund allein abgeleitet werden sollte, im entgegengesetzten [Verhältnis stehen]'].

Abkürzungen und Literatur⁵³

- FRAUWALLNER 1994 ERICH FRAUWALLNER, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin ⁴1994.
- HB Hetubindu (Dharmakīrti): Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text, ed. E. STEINKELLNER, Wien 1967.
- IWATA 1993 TAKASHI IWATA, *prasaṅga* und *prasaṅgariparyaya* bei Dharmakīrti und seinen Kommentatoren. [WSTB 31]. Wien 1993.
- IWATA 1995 Id., Pramāṇaviniścaya III (1). WZKS 39 (1995) 151–179.
- MIMAKI 1976 KATSUMI MIMAKI, La réfutation bouddhique de la permanence des choses (*sthīrasiddhidāṣaṇa*) et la preuve de la momentanéité des choses (*kṣaṇabhāṅgasiddhi*). [PIC 41]. Paris 1976.
- MIMAKI 1984 Id., Setsunametsu-ronshō (Beweis der Augenblicklichkeit). In: Kōza Daijō Bukkyō 9 (Ninshikiron to ronrigaku [Erkenntnistheorie und Logik]). Tōkyō 1984, p. 217–254.
- MIYASAKA 1972 YŪSHO MIYASAKA (ed.), Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan). Acta Indologica 2 (1971/72) 1–206.
- NVTT Nyāyavārttikatātparyāṭikā (Vācaspatimiśra): Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya. Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭikā and Viśvanātha's Vṛtti, ed. TARANATHA NYAYA-TARKATĪRTHA et al. [2 vols.]. Calcutta 1936–1944 (repr. Kyōto 1982).
- TANI 1991 TADASHI TANI, Logic and Time-ness in Dharmakīrti's Philosophy — Hypothetical Negative Reasoning (*prasaṅga*) and Momentary Existence (*kṣaṇikāva*). In: Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference Vienna, June 11–16, 1989, ed. E. STEINKELLNER, Wien 1991, p. 325–401.
- Vś Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhi (Vasubandhu): Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu Viṃśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Trīṃśikā (La Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati, ed. S. LÉVI. Paris 1925.

⁵³ Aus Platzgründen konnten hier nur in IWATA 1995 nicht zitierte Titel verzeichnet werden. Die im vorliegenden zweiten Teil dieser Übersetzung aus dem ersten weiter verwendeten Abkürzungen müssen dementsprechend bei IWATA 1995: 176–179 nachgeschlagen werden.

ANZEIGEN

(Graßmann, Hermann: *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von Maria Kozianka. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. X + 1743p. + 1 Falttafel. DM 298.– / öS 2057.– (ISBN 3-447-03223-5).

Als M. Kozianka im September 1991 ihr vom Erlanger Ordinarius B. Forssman in Absprache mit dem Verlag angeregtes Vorhaben, das seit seiner Erstauflage Leipzig 1875 viermal (zuletzt Wiesbaden 1976) unverändert nachgedruckte G.sche Wörterbuch für eine Neuauflage zu überarbeiten, brieflich publik machte und um Mithilfe bat, begegnete ihr der Rez. mit reichlich Skepsis, ja riet sogar dringend davon ab; konnte er doch damals nicht ahnen, mit welcher umsichtiger Sorgfalt und pietätvoller Akribie sie zu Werke gehen würde. Von diesen zeugt jetzt so gut wie jede Seite des nach fünf Jahren von K. vorgelegten alten 'G.' in neuem Gewande (= WRV):

Füllten früher je zwei (bzw. 4 oder – im Indexteil – auch 6) Spalten eine Seite fast zur Gänze, so findet sich nunmehr das Prinzip 'eine (bzw. 2/3) laufend numerierte Spalte(n) = eine paginierte Seite' in Druck gesetzt, mit dem erfreulichen Ergebnis, daß dem Benutzer fast die Hälfte jeder der 1743 Seiten für eigene Eintragungen zur Verfügung steht. Die Spalten selbst wurden weitgehend unverändert nachgedruckt, wobei jedoch immerhin etwa 360 Retuschen am Text vorgenommen wurden (am eindrucksvollsten p. 100 oben), die – von einigen wenigen *addenda* abgesehen – auf den 366 "Verbesserungen" des alten 'G.' (Sp. 1741–1748) beruhen und deren Streichung aus dem WRV rechtfertigen sollten. Umso mehr ist es zu bedauern, daß K. ganze elf veritable *corrigenda* G.s (p. 103,7a v. u. ["229,4" *deleatur*]; 197,2b ["226,3" *item*]; 232,27 v. u. ["774,2,3" *pro* '744,2,3']; 473,25a ["659," *pro* '459,']; 539,27 v. u. ["tugyāmānās" *pro* 'tujy"]; 732,17b v. u. ["608,1" *deleatur*]; 973,5a v. u. ["459,7" *item*]; 1012,22a ["577,7" *pro* '577,6']; 1072,28b v. u. ["197,8" *deleatur*]; 1408,26a ["205,5" *item*]; 1500,15a v. u. ["80,9" *item*]) weder in Retuschen umgesetzt noch zumindest am freien Rand vermerkt, also wohl übersehen hat; in einem Fall kam es überdies zu einer unglücklichen Kontamination des zu korrigierenden "bei Aufrecht" (Sp. 77a,2 v. u.) und G.s *correctum* "Text" (Sp. 1741f.) zu "bei Text" (p. 77,2a v. u.).

Vollkommen gerechtfertigt erscheint dagegen die Tilgung der alten "Nachträge" (Sp. 1749–1774 in 'G. '); wurden deren 701 Lemmata doch mit Ausnahme eines einzigen Belegs, nml. *eṣām* in X 85,2c (= "911.2" [Sp. 1755 s. v. *idām*]), von K. entweder dem nachgedruckten Text eingefügt oder diesem – das der Normalfall – in kluger Aufteilung maschinschriftlich adskribiert. Die daraus resultierenden über 1300 'Marginalglossen' hat die gewissenhafte Bearbeiterin noch um an die 500 *annotationes* vermehrt, die sowohl in eigenem, bei der Natur von G.s Text wohl sehr mühevollen und aufreibendem Korrekturlesen gründen dürften als auch aus W. NEISSERS beiden Heften 'Zum Worterbuch des Ṛgveda' (Leipzig 1924–1930), dem in Marburg aufbewahrten 'G.'-Handexemplar des großen RV-Übersetzers und Kommentators K. F. Geldner und den drei Handexemplaren der 'Schulhäupter' der Erlanger In-

doiranistik (K. Hoffmann, J. Narten und B. Forssman) übertragen sind. Ihr Spektrum reicht von der Druckfehlerkorrektur über die Ergänzung von Belegen bis hin zum Nachtrag ganzer Lemmata.

Was an diesem klassischen Meisterwerk philologischer Lexikographie – dessen Praktikabilität noch durch die Beigabe einer losen Konkordanz-Tafel der G.schen Sūktā-Zählung und der Maṇḍala-Gliederung des Textes gesteigert wurde –, ohne seinen Charakter zu beeinträchtigen, verbessert werden konnte, ist somit von K. geleistet worden. Das auch vom Verlag vorzüglich ausgestattete WRV wird daher selbst für den, der schon einen 'Graßmann' sein eigen nennen kann, von großem Wert und Nutzen sein.

Ch. H. Werba

Elizarenkova, Tatyana J.: *Language and Style of the Vedic Ṛsis*. Ed. with an Introduction by W. DONIGER. [SUNY Series in Hindu Studies]. Albany, New York: State University of New York Press, 1995. ix + 331p. \$ 19.95 (ISBN 0-7914-1668-2).

This book studies the relationship between the R̥gveda's linguistic system and its poetic style. The central concern of the book is thus unusual and welcome, since it means the work is neither a culling of RV passages for diachronic studies of Indo-European, nor is it another essay on religion and mythology. The preface tells us that this book is a translation by E. into English of an unpublished Russian work which may never be brought out in its original language. As such it has the added merit of preserving work that might otherwise be lost.

The book has four main chapters, devoted respectively to "Vocabulary", "Metrics and Phonetics", "Morphology", and "Syntax", as well as a general "Introduction" and a brief "Conclusion" (p. 285–294).

The introduction (p. 1–28 [with notes 1–19, printed on p. 295f.]) argues for the general approach of the work, which is a synchronic study exclusively of the RV. It also presents a general survey of work done on a number of relevant subjects – general theories of Indo-European poetics and culture, the nature of R̥gvedic ritual, JAKOBSON's communication theory, the R̥gvedic model of the universe and of sacred knowledge, and the Vedic ṛsis ('poets, sages') and the nature of their social function and poetic role.

In a long chapter on vocabulary (p. 29–105 [n. 20–59 on p. 296–299]), E. considers the poetic use of polysemy, synonymy and ambiguity by the poets on different ideological levels of the text. In particular she analyzes what she calls "conversive" terms, those terms whose meaning is dependent on whether they are used of gods or of men. Thus for example *rātāharya-* 'used of a worshipper' means that he has offered an oblation to the gods; 'used of a god' it means that he has received one.

The most intriguing part of the chapter on metrics and phonetics (p. 107–152 [n. 60–87 on p. 299–301]) comprises a study of what E. calls "sound-picturing", and what DE SAUSSURE called "anagrammes", that is, the repeated and intentional use of sound hints, etymological or not, as a way of encoding the name of a deity or an author into a relevant poetic context. Thus a verse that begins with Vāyu's name may end with *tāv āyālam*, thereby encoding an anagrammatic *°vāy°*. Enough examples of this and other 'sound-picturing' are given to show that the theory is not over-ingenuous, but rather a valuable aid to understanding RV's poetic art.

The chapter on morphology (p. 153–197 [n. 88–103 on p. 301f.]) is really about “the liminal area between morphology and syntax” (p. 153). Here E. is chiefly interested in the “expressive grammar” of the RV, in which certain hymns explicitly use a variety of morphological forms of a deity’s name in a marked position in successive verses (e. g. I 1 with *agnīm, agnīs, agnīnā, āgne*, etc. in first position), or place the two names of a dual deity in two marked positions in the line, or, more generally, make constant use of an alternation between nominative and vocative or between ‘theonym’ and pronoun.

The longest chapter is devoted to syntax (p. 199–283 [n. 104–147 on p. 302–305]). E. demonstrates how various syntactic peculiarities of the language of the RV give rise to wide-spread ambiguities in the text. For example, nouns in the nominative or accusative case may either be read as a sentence’s subject or object, or alternatively as appositional or predicative. Word order in the RV is often subjected to the “expressive” concerns of the hymn or to its “magic grammar”, that is, to mantic, incantatory grammatical structures. Case-attraction, asyndeton, anacoluthon, brachylogy, and other phenomena make the accurate reading of the RV very challenging. And while the context of such ambiguous passages is usually the only guide to their proper understanding, sometimes not even the context, taken with its wider network of associated passages and ideologies, can serve to make the correct reading of a passage decideable. In general the gist of the argument of the entire book is that in deciding the meaning of any individual Rgvedic passage it is necessary in effect to control the linguistic and poetic style of a sizeable proportion of the whole text.

This work will be most useful as a summary of the approach to the RV that has been developed by E. and her colleagues in the Russian academy under the influence of the school of linguistics most famous for the work of ROMAN JAKOBSON. The compendious nature of her method means that the work is not devoted to a tightly constructed argument for a limited, provable thesis, but rather demonstrates, through the abundance of examples (not all of which are on the point), how a certain synchronic approach to the text yields a greater appreciation of its artistic nuances and subtleties.

The work has a general index (p. 319–331) and a useful bibliography (p. 307–317), most conspicuously including 52 works in Russian, and most conspicuously lacking the work of HETTRICH, GOTÖ, and NARTEN. Unfortunately the book also lacks a ‘Stellenindex’, which would have been especially handy, given how much of the RV is translated into English in this book, usually in isolated verses.

The chief drawbacks of the book have to do with editorial problems of various kinds. The chapters on vocabulary and syntax are unwieldy in size, and would benefit from more recognizable organization into sections. Technical terms from linguistics are not always explained, which reduces the usefulness of the book for non-linguist readers.

Most distracting are more simple editorial problems: the same verse translated differently in different places, inconsistent formats and punctuations, and especially an unevenness in the proofreading of the work, so that passages in Sanskrit are in places marred by numerous typographical errors, e. g., on p. 49, “*puruścandrāḥ*” for *puruśc°*, “*vājāta*” for *vājāya*, and “*medhāsātā*” for *°sātāv*. There are errors in citation: I 114,3 is cited as “I.11.43” (p. 58), II 23,17 as “2.23.7” (p. 86), and so on. There are also problems with the footnote numberings (p. 184), and a much too regular omission of spaces between English words. This reader was baffled for some time by “Inverse two” for ‘In

verse two' on p. 192. The devil is in the details, of course, but all of these editorial problems obscure the basic value of E.'s work.

The general editor appears to wonder in the preface who will read this book. Because nearly every page is filled with passages from the RV, the book will primarily appeal to those who are interested in actually reading that text. On the other hand, those who are deeply read in the RV and in European/Russian R̥gvedic studies are likely to be familiar with some of the findings presented. 'Language and Style of the Vedic *R̥sis*' is probably best suited for use by English-speaking Indologists in India, England, and America, but should be welcomed everywhere as a very informative and helpful contribution.

Ch. Minkowski

Mylius, Klaus: *Āśvalāyana-Śrautasūtra*. Erstmalig vollständig übersetzt, erläutert und mit Indices versehen. [Reihe Texte und Übersetzungen 3]. Wicht-rach: Institut für Indologie, 1994. 624p. sFr 360,- (ISBN 3-7187-0015-8).

Obwohl die vedische Ritualistik in zahlreichen Arbeiten seit den An-fangen der Indologie immer wieder Gegenstand einer gründlichen Erforschung gewesen ist, gibt es noch umfangreiche Aufgaben auf diesem Gebiet, und zwar nicht zuletzt auch im Bereich der Grundlagenforschung: es mangelt u.a. an der vollständigen Übersetzung so wichtiger Texte wie der Kāthasamhitā, der Kapiṣṭhalakāthasamhitā, der Maitrāyaṇīyasamhitā, des Taittirīyabrāhma-ṇa, des Jaiminīyabrāhmaṇa und des Hiranyakeśīśrautasūtra.

Für das *Āśvalāyanaśrautasūtra* (ĀśŚS), neben dem *Śāṅkhāyanaśrauta-sūtra* (ŚŚS) das zweite dem R̥gveda (RV) angeschlossene Śrautasūtra, liegt zwar seit einigen Jahren eine englische Übersetzung vor (H. G. RANADE, *Āśva-lāyana Śrauta-Sūtram*. Pt. I-II. Poona 1981-1986), die jedoch ohne irgend-welche erklärenden Hinweise oder Indices auskommt und zudem wegen ihrer Fehlerhaftigkeit heftig kritisiert worden ist (vgl. P. D. NAVATHE, ABORI 63 [1982(83)] 316-323). Hingegen handelt es sich bei der von M. vorgelegten, reich annotierten deutschen Übersetzung dieses als äußerst schwierig gelten-den Sūtras insgesamt gesehen um eine an Gründlichkeit und Sachkenntnis wohl kaum zu übertreffende Arbeit, deren Zustandekommen nicht zuletzt auch der großen verlegerischen Leistung des Wicht-rach Instituts für Indo-logie unter der Leitung von Dr. P. Thoni zu verdanken ist.

M.' Übersetzung des ĀśŚS blickt auf einen Entstehungszeitraum von drei Dezennien zurück. Von den insgesamt zwölf Adhyāyas des ĀśŚS hatte M. bereits die ersten neun von 1967 bis 1993 sukzessive in verschiedenen wissen-schaftlichen Zeitschriften publiziert, deren Text er, soweit ich stichprobenar-tig überprüft habe, weitgehend unverändert in den vorliegenden Band über-nommen hat. Hingegen handelt es sich bei seiner Übersetzung der Adhyāyas X-XII um eine Erstpublikation.

Der Übersetzung geht nebst einem Verzeichnis der Abkürzungen (p.19f.) sowie einer Übersicht über die Inhalte der einzelnen Adhyāyas des ĀśŚS (p. 21-26) zunächst eine 12 Seiten umfassende "Einleitung" (p. 7-18) voran, in der M. auf die folgenden, mit dem ĀśŚS in Zusammenhang stehenden Fragen eingeht:

(a) das chronologische Verhältnis zu anderen Werken der vedischen Literatur — M. hebt hervor, daß das Bindeglied zwischen dem ĀśŚS und dem RV das Aitareyabrāhmaṇa (AB) ist, wobei allerdings bisher noch nicht endgültig

geklärt ist, ob das AB tatsächlich als direkte Quelle für das Āśśś anzusehen ist (p. 8f.). Ebenso ist das chronologische Verhältnis des Āśśś zum śśś unklar: M. nimmt an, daß die gegenüber der Hauptmasse des śśś jüngere Datierung des Āśśś evident zu sein scheint (p. 10).

(b) Fragen der Verfasserschaft — M. konstatiert, daß sich allgemein die Auffassung durchgesetzt hat, daß Āśvalāyana, selbst wahrscheinlich ein Schüler des Śaunaka, der Verfasser sowohl des Śrauta- als auch des Ġṛhyasūtra war. Eine ganze Reihe von Indizien zeigt, daß dieser im östlichen Nordindien gelebt hat bzw. die Śaunaka-Āśvalāyana-Schule der östliche Nachbar der Taittirīyas war (p. 11); Āśvalāyanas ritualistische Vorfahren hingegen waren weiter im Nordwesten beheimatet (p. 12).

(c) Datierung — M. unternimmt – soweit ich sehe, in der Forschungsgeschichte zum ersten Mal – den Versuch, eine absolute Datierung des Āśśś zu geben. Im wesentlichen gestützt auf Überlegungen zur relativen Chronologie der Brhaddevatā (IV 139), des Āśvalāyanagṛhyasūtra (II 6.12) und der Sarvānukramaṇī des Kātyāyana kommt er zu dem Schluß, daß Āśvalāyana wahrscheinlich ein jüngerer Zeitgenosse des Buddha war.

Die durchwegs flüssige und gut lesbare Übersetzung des Āśśś zeugt von M.' in Jahrzehnten erworbener souveräner Kenntnis des vedischen Rituals. Methodisch wegweisend sind die Grundsätze, nach denen die Verdeutschung vorgenommen wurde. Der telegrammartige Stil und die Terminologie eines so schwierigen Textes machen es nämlich erforderlich, die wörtliche Übersetzung durch Klammerausdrücke (mit grammatischen und stilistischen Ergänzungen) zu vervollständigen. Über die bloße sprachliche Übertragung und damit über bereits vorliegende Übersetzungen anderer Śrautasūtra-Texte (wie W. CALANDS von LOKESH CHANDRA aus dem Nachlaß hrsg. Übersetzung des śśś [Nagpur 1953 (repr. Delhi 1980)] oder J. M. VAN GELDERS *The Mānava Śrautasūtra belonging to the Maitrāyaṇī Saṃhitā translated* [New Delhi 1963 (repr. Delhi 1985)]) hinausgehend setzt sich M. zum Ziel, die Übersetzungen zu Beiträgen zur inhaltlichen Interpretation und zum Verhältnis des übersetzten Werkes zu anderen vedischen Texten zu machen. Dazu gehört die Anführung von Parallelstellen, die Angabe der Herkunft der Mantras, die Erläuterung der jeweiligen rituellen Handlungen und Prozesse sowie die Auswertung der Sekundärliteratur. Auf diese Weise wird die Übersetzung auch den Vertretern anderer Disziplinen nutzbar gemacht.

Ein Nachteil ist allerdings, daß M. die bereits in den Jahren 1967–1972 erschienene Verdeutschung der Adhyāyas I–III offenbar nicht mehr überarbeitet und aktualisiert hat. Infolgedessen sind aus heutiger Sicht einzelne Stellen gerade dieses Teils anders zu übersetzen und zu interpretieren. In dieser Hinsicht ist der Artikel von J. F. SPROCKHOFF 'Zum Verständnis des Āśvalāyana-Śrautasūtra' (IJ 37 [1994] 317–324 [zu M.' Übersetzungen von Āśśś III 10, VI 10.8 und 14.23, III 12.30 und II 2.1]) eine hochwillkommene Anregung, zu einem besseren Verständnis bestimmter Textpassagen vorzudringen.

Auch K. KLAUS zeigt sich in seiner jüngst erschienenen 26seitigen Rezension (IJ 38 [1996] 349–374) bestrebt, die von M. vorgelegte Übersetzung in einzelnen Punkten zu korrigieren. Da er sich dabei jedoch in ganz überwiegendem Maße auf das Material der genannten ersten drei Adhyāyas stützt und so den Blick auf das Ganze verliert, muß das Ergebnis seiner Bemühungen in ihrer Einseitigkeit und Disproportionalität letztlich als wenig geglückt bezeichnet werden. Bei aller Mühe, die sich KLAUS mit seiner Besprechung gemacht hat, läßt er doch unberücksichtigt, daß M. die Adhyāyas IV–XII, die doch den

eigentlichen Schwerpunkt des ĀśŚS, nml. das Somaopfer behandeln, unter Einbeziehung aller aktuellen Forschungsergebnisse erarbeitet hat. Auch in Einzelheiten wird man den umfanglichen Ausführungen von KLAUS nicht immer zustimmen können: gerade bei Sūtra-Texten gibt es an zahllosen Stellen mehrere Interpretationsmöglichkeiten, sodaß man nicht jede vom eigenen Standpunkt abweichende Meinung apodiktisch als falsch bezeichnen kann. Auch bin ich im Gegensatz zu der offenbar von KLAUS vertretenen Auffassung der Meinung, daß ein Sanskrit-Wort in unterschiedlichen Kontexten sehr wohl unterschiedlich übersetzt werden kann (vgl. KLAUS' Diskussion der Übersetzung von *nitya-* a. a. O., p. 355f., um nur ein Beispiel zu nennen).

Die im Anhang folgenden Register (p. 479–605) bilden die Grundlage für die weitere Erschließung des ĀśŚS:

Register A (p. 480–531) enthält die Mantras, wobei *prātika*-Zitate als solche durch "P." gekennzeichnet sind. Daß die Mantras durchwegs ohne Akzente zitiert sind, ist im Hinblick auf die Schwierigkeiten und erhöhten Kosten eines mit Akzenten versehenen Drucks verständlich (vgl. bereits H. OLDENBERG, ZDMG 62 [1908] 140ff.).

Register B (p. 531–555) zeigt die Applikation der Mantras aus der Ṛksamhitā im ĀśŚS. Vom Verfasser ist v.a. dieses Register als Basis für weitere ritualwissenschaftliche Forschungen intendiert, z. B. im Hinblick auf die Verteilung der Mantras über die Ritualliteratur unter Ermittlung der Häufungen und Lücken oder die Frage, ob bestimmte Maṇḍalas des ṚV mit bestimmten Opfern korrespondieren.

Register C (p. 556–597) enthält im Hinblick auf geistes- und kulturgeschichtliche Relevanz ausgewählte Sachen und Begriffe. Dabei ist allerdings zu bemängeln, daß ein mehrmaliges Vorkommen eines Stichwortes in einem Mantra nicht verzeichnet ist.

Register D (p. 598–605) bietet eine Liste der Götter und Eigennamen. Ein Glossar der im ĀśŚS vorkommenden *termini technici* des vedischen Rituals (p. 606–624) runden den Band ab.

Obwohl also, wie oben angesprochen, die Übersetzung v.a. der ersten drei Adhyāyas in einzelnen Fällen vielleicht nochmals überdacht werden sollte, empfiehlt sich das von M. vorgelegte, in Methode und Sachkenntnis überzeugende Werk in seiner Gesamtheit betrachtet durchaus als Muster für die noch ausstehenden Übersetzungen der eingangs genannten vedischen Texte.

A. Bock-Raming

Hueckstedt, Robert A.: *Nearness and Respective Correlation. A History of the Interpretations of Aṣṭādhyāyī 6.1.77: iko yaṇ aci*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995. xii + 167p. DM 88,- (ISBN 3-447-03631-1).

H.s Buch ist ein interessanter Beitrag zur Geschichte der indischen Grammatik, in dem er die Schicksale eines linguistischen und interpretatorischen Dilemmas von Pāṇini (P.) bis zur Gegenwart verfolgt. Das Problem ist in Kurze das folgende:

Wenn P. in seiner Regel VI 1.77 *iKo yaṇ aCi* lehrt, daß 'für *iK* (d. i. */i/*, */u/*, */r/* [bzw. */l/*]) vor einem Vokal *yaṇ* (d. i. */y/*, */v/*, */r/* [bzw. */l/*]) eintritt', ist die Frage, auf welche Weise die gewünschten Ersetzungen zu erreichen sind, nml. *i* → *y*, *u* → *r* und *r* → *l* (*l* → *l* hat im Sanskrit keine Anwendungen außer in der Metasprache der (Grammatiker); denn P. hat uns gleich zwei Metaregeln gegeben, die geeignet sind, zu den gewünschten Ergebnissen zu führen: (1) I 1.50

sthāne 'ntaratamaḥ 'An die Stelle [des ursprünglichen Lautes] tritt der [Laut], der am nächsten ist', eine Regel, die */i/* durch */y/*, */u/* durch */r/* usw. ersetzen wurde, insofern sich diese Laute am nächsten stehen, und (2) I 3.10 *yathā-saṃkhyam anudeśaḥ samānām* 'Der Reihenfolge entsprechend ist die Anweisung der [zahlenmäßig] gleichen [parallelen Elemente]', womit */y/* dem */i/*, */r/* dem */u/* usw. zugeordnet würde, insofern sie sich der Reihenfolge nach entsprechen. Beide Regeln haben unbestrittene Anwendungen: (1) ist auf Substitutionsregeln wie I 1.3 (*iKo guṇa-vṛddhī* 'Guṇa [d. h. *a(r/l)*, *e*, *o*] und *Vṛddhi* [d. h. *ā(r/l)*, *ai*, *au*] treten für */i*, *u*, *r*, *l/* ein') beschränkt; (2) bezieht sich auf Regeln mit zwei parallelen Reihen wie IV 3.94 (*tūdī-śalātura-varmaṭī-kūcārārād DHaK-CHaX-DHaX-yaKaḥ* 'An [die Ortsnamen] Tūdī, Śalātura, Varmaṭī und Kūcāvāra treten [die Suffixe] *-eyā-*, *-īya-*, *-eya-* und *-ya-* zur Bezeichnung von dort stammender Kriegerstämme'), wo sich vier Nominalstämme und vier Suffixe der Reihe nach entsprechen.

Die Interpreten P.s und die Verfasser von späteren Sanskrit-Grammatiken sowohl innerhalb wie außerhalb der Schule P.s ziehen die eine oder die andere Interpretationsregel für *iKo yaN aCi* vor (so Rāmacandra Śeṣa die [1] in seiner Prakriyākaumudī und Bhaṭṭojī Dīkṣita die [2] in seiner Siddhāntakaumudī); öfter noch arbeiten sie mit einer Kombination beider. In *iKo yaN aCi* haben wir nur Sigla, für die wir die Werte */i*, *u*, *r*, *l/* bzw. */y*, *v*, *r*, *l/* aus den Śivasūtras einsetzen. In VI 1.78 (*eCo 'y-av-āy-āvaḥ* 'Für *eC* [d. i. */e*, *o*, *ai*, *au/*] tritt [vor Vokal] *ay*, *av*, *āy*, *āv* ein') sind nur die *substituenda* durch solch ein Siglum bezeichnet, während die Substitute ausdrücklich genannt werden. Gilt die Regel der parallelen Entsprechungen überhaupt für Elemente, die nur durch solche Sigla heraufbeschworen sind?

Diese logische Schwierigkeit erscheint unwichtig gegenüber den sprachlichen Problemen: so gilt */l/* als *savarṇa-* mit */r/*, und die Existenz nasalisierter Varianten ist zwar für alle Vokale, aber keineswegs für alle Sonoranten gegeben, was zu interessanten Komplikationen führt, wenn ein nasalisierter Vokal durch den entsprechenden Sonoranten ersetzt werden soll, da die Reihen einander nicht genau entsprechen, wenn wir diese Varianten berücksichtigen. Wie Bhaṭṭojī Dīkṣita ausführt, gibt es bei Berücksichtigung der verschiedenen Quantitäten, Akzentuierungen und der fakultativen Nasalierung 66 Vokale, denen nur sieben Sonoranten, nml. */y*, *v*, *r*, *l/* + drei nasale Varianten von */y*, *v*, *l/* gegenüber stehen. Für Kātyāyana, für den die Śivasūtras die allgemeine Form der Vokale bezeichnen (einschließlich besagter Varianten) ist das kein Problem, aber die von ihm behauptete Gleichartigkeit von */r/* und */l/* kann zu unerwünschten Resultaten führen.

Patañjali (Mbh. I/271,12–17) schlägt zuerst vor, der Alternative zu folgen, die weniger Schwierigkeiten bereitet. Daraufhin erwägt er, das auf I 3,10 unmittelbar folgende *svarītena* als Teil eben dieser Regel zu konstruieren und erst sekundär auf das *adhikāra*-Sūtra I 3,11 zu beziehen: dann wäre *iKo yaN aCi* mit *svarīta*-Ton zu lesen und so nach I 3,10 zu interpretieren; da aber der Svarita sonst (nach I 3.11) die Funktion hat, einen Adhikāra zu markieren, bedarf es der Interpretation, um festzustellen, daß es sich im gegebenen Fall um einen Hinweis auf die Regel der parallelen Glieder (I 3,10) handelt. So läßt sich Patañjalis Bemerkung *samasamkhyārtha iti vyākhyāsyāmaḥ* (l. 16f.) m. E. ohne weiteres verstehen. Die von H. daran geknüpfte Fragestellung (p. 14), ob dieser Svarita im Text selbst Fuß gefaßt hat, führt dagegen in die Irre. Zu Patañjalis Zeiten gab es keinen technischen Svarita mehr, die Pāṇinṭyas sind *pratiññāsvarītāḥ*, und Patañjalis Futurum *vyākhyāsyāmaḥ* bedeutet hier ebensowenig wie an all den anderen Stellen, wo es im Mahābhāṣya vorkommt, daß

wir eine solche Erklärung an späteren Stellen in diesem Text erwarten sollten. Damit erledigen sich auch H.s Ideen, daß ein Teil von Patañjalis Werk verloren gegangen sei (p. 32) bzw. daß Śaraṇadeva noch eine Lesung von *iKo yaN aCi* mit Svarita kannte (p. 86).

Seite 51f. argumentiert H. gegen die Ansicht, daß die Prātiśākhya's junger als P. seien, und bestreitet, daß das Fehlen jeglicher Hinweise auf den 'weisen' Yajurveda in P.s Grammatik anzeige, daß dieses Corpus zu P.s Zeit und in seiner Gegend unbekannt war. Nun ist es längst bekannt und dank M. WITZELS Untersuchungen (in: *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*, ed. C. CAILLAT, Paris 1989, p. 115f., 126 und 251) deutlich erwiesen, daß das Śatapathabrāhmaṇa zu den jüngeren Texten dieses Genres gehört und im mittleren und östlichen Ganges-Tal zu lokalisieren ist; ferner wird die zugehörige Vājasaneyisaṃhitā des Śuklayajurveda wenigstens zum Teil erst aus diesem ihren Brāhmaṇa 'ausgezogen' worden sein (vgl. W. CALAND, AO 10 [1932] 132–134), und erst danach konnte ein Prātiśākhya zu ihr geschaffen werden. Es ist also in der Tat höchst wahrscheinlich, daß P., der im extremen Nordwesten Indiens lebte, zeitlich und geographisch außerstande war, auf die Saṃhitā des 'weißen' Yajurveda oder ihr Prātiśākhya Bezug zu nehmen. Mögen einige Prātiśākhya's auch ältere neben zweifelsfrei jüngeren Bestandteilen enthalten – im Einzelfall ist es mit der bloßen Behauptung, daß dem so wäre, sicher nicht getan. Gemeinplätze sind kein Beweis. Jeder Text sollte bis zum Nachweis des Gegenteils als Einheit betrachtet werden. Es ist jedenfalls höchst fragwürdig, sich einzelne Sätze aus einem Text herauszuklauben und ihnen ein höheres Alter zuzuschreiben, nur weil dies im konkreten Fall gerade möglich ist: ist es doch gleichermaßen möglich, daß ein späterer Autor eine alte (oder sogar veraltete) These vertritt.

H.s Wiedergabe der Forschungslage läßt einiges zu wünschen übrig: "Scharfe has made a noble attempt at identifying the *vārtikakāra* Kātyāyana with the traditionally-assigned author of the *IPr*, but it is still a moot point." (p. 52). Ob dieser Versuch nun "noble" war oder nicht – es war P. THIEMES Versuch (in: *Indian Culture* 4.2 [1937–1938] 189–209 [= Kleine Schriften, Wiesbaden 1971, II/552–572]), und es ist nicht klar, warum das "a moot point" sein sollte; wenn die beiden Kātyāyanas identisch sind, folgt doch, daß das Vājasaneyiprātiśākhya in der uns vorliegenden Form jünger ist als P.

H. folgt den Problemen der *iKo yaN aCi*-Substitution, reguliert entweder durch relative Nähe oder durch Parallelität (bzw. eine Kombination beider), durch die reiche grammatische Literatur Indiens (Nāgojibhaṭṭa überragt deutlich seine Zeitgenossen!) bis hin zu den modernen Übersetzern P.s im 19. und 20. Jh., sowohl indischen als auch westlichen Gelehrten. Dabei ist es erfreulich zu sehen, daß es dank der modernen Computertechnik auch im Westen wieder möglich und erschwinglich ist, Zitate in Devanāgarī-Schrift zu drucken. Die regelmäßig folgende Transkription könnte gegen Druckfehler schützen – aber nicht, wenn der Fehler nur mittranskribiert wird, wie die fehlende Negation in "*savarṇagrahaṇam*" (p. 26 [st. *savarṇāg°*]) bzw. "*atra saty api*" (p. 88 [st. *atrāsaty api*]) oder die fehlende Länge in *prātīṭaḥ* (p. 86n. 17 [st. *prātīṭāḥ*]).

Der Autor zeigt in dieser im ganzen gelungenen historischen Studie die enge Verflechtung von Sprachbeschreibung, Sprachphilosophie und Interpretationstechnik bei den indischen Grammatikern auf und stellt ihre Rezeption in der modernen Forschung dar.

H. Scharfe

Pingree, David: *Census of the Exact Sciences in Sanskrit*. Series A. Volume 5. [Memoirs of the American Philosophical Society, Vol. 213]. Philadelphia: American Philosophical Society, 1994. xxvi + 756p. \$ 45.- (ISBN 0-87169-213-9).

Da seit dem Erscheinen des vierten Teiles dieses bedeutenden Werkes (s. Rez., ZDMG 133 [1983] 229f.) weit mehr als ein Jahrzehnt und seit dem des ersten ein Vierteljahrhundert vergangen ist, sei der Gesamtplan des Werkes kurz in Erinnerung gerufen: Es geht darum, die gesamte verfügbare bibliographische Information zum Jyotiḥśāstra und verwandten Gebieten zugänglich zu machen. Dies soll in drei Schritten geschehen. Zunächst werden, nach Verfassern geordnet, die Texte selbst vorgestellt, dann sollen Aufsätze über diese Werke nach Titeln angeordnet folgen, und schließlich wird ein letzter Band Übersichten aller Art enthalten, von Genealogien der Verfasser von *Jyotiṣa*-Texten bis hin zu astronomischen Tabellen.

Die einzelnen Stichwörter der "Serie A" enthalten Hinweise zu den bekannten Handschriften eines bestimmten Textes und seiner Kommentare, zu Ausgaben und Übersetzungen sowie zu wichtiger Sekundärliteratur. Dabei gilt es einer ständig wachsenden Fülle Herr zu werden. Dies wird besonders deutlich im vorliegenden Band, der die mit *y. r. l* und *v* beginnenden Namen (p. 317b-756) enthält, zugleich aber auch ebenso reiche Nachträge zu den ersten vier Bänden (p. 3-317a).

Vorangestellt ist eine umfangreiche Weiterführung der Bibliographie (p. ix-xxiv [in Kleindruck]), wobei die Schwierigkeiten der Abgrenzung des Gegenstandes überall deutlich werden. Mit Recht hat sich P. dabei der Versuchung einer zu strengen Systematisierung jedoch entzogen und vieles aufgenommen, was sehr weit am Rande liegt, doch nur selten so weit, daß wie im Falle von G. ZELLERS 'Die vedischen Zwillingsgötter' nicht mehr erkennbar ist, warum dies Werk überhaupt hier angeführt wird. Dennoch läßt sich das eine oder andere auch nachtragen:

Zu H. HERMELINKS 'Arabic Recreational Mathematics' vgl. U. REBSTOCK, Die Reichtümer der Rechner ... Die Araber – Vorläufer der Rechenkunst (Waldorf 1993); zu M. WITZELS 'Sur le chemin du ciel' vgl. H. FALK, Savitr und die Savitri (WZKS 32 [1988] 5-33 [über Milchstraße und Jahr]). Literatur zur Zeitrechnung findet sich jetzt auch im Vorwort zum Nachdruck von R. SEWELLS 1897 publizierten 'The Indian Calendar' (Delhi 1995) und Material zur Zeitvorstellung der Buddhisten in dem von H. S. PRASAD hrsg. Sammelband 'Essays on Time in Buddhism' (Delhi 1991) zusammengetragen. In der alphabetischen Anordnung der Bibliographie sollten "von Simson" und "von Stietencron" wohl eher unter "S", nicht unter "v" erscheinen. Dies sind jedoch nur Kleinigkeiten, die den Wert dieser Bibliographie keineswegs beeinträchtigen, deren ganzer Reichtum sich erst nach der Erschließung durch einen Index entfalten wird.

Die Artikel zu den einzelnen Verfassern enthalten auch für die Literatur- und Kulturgeschichte wertvolle bibliographische Zusammenfassungen, die sich nur gelegentlich ergänzen lassen. So ist erst nach Abschluß von P.s Buch erschienen: Mayamatam. Treatise of Housing, Architecture and Iconography. Sanskrit text ed. & tr. B. DAGENS. Vol. I-II (Delhi 1994), wodurch die ältere, von P. p. 279a genannte Ausgabe desselben (mit französischer Übersetzung) überholt wird.

Besonders hingewiesen sei auf den umfänglichen und materialreichen Artikel "VARĀHAMĪHĪRA" (p. 563b-595a). Hier wird bei der Nennung der Hss. der Brhatsamhitā eine nicht immer ganz gelungene Harmonisierung innerhalb

des 'Census' deutlich, wie ein Vergleich mit dem Artikel Bhaṭṭotpala in Vol. 4 zeigt. So läßt sich nicht ausmachen, ob die in diesem genannte Hs. "Jaipur (II)" (p. 270b) mit der unter Varāhamihira angeführten "Jaipur (Khasmohor)" (p. 565b) identisch ist. Die Vermutung drängt sich deswegen auf, weil beide im selben Jahr (1515) kopiert wurden. Während manche Hss. der Brhatsamhitā mit der Samhitāvivṛti unter beiden Lemmata auftauchen (z. B. "Gondal 362" in IV/270b bzw. V/565b), erscheinen andere nur unter einem der beiden Einträge. Doch auch dies sind nur unbedeutende Schönheitsfehler, die sich zudem bei einem so komplexen und umfangreichen Werk wohl kaum gänzlich vermeiden lassen.

Es ist zu wünschen, daß das in der Einleitung versprochene schnellere Voranschreiten der Bearbeitung des Jyotiḥśāstra sich in die Tat umsetzen läßt. Schon jetzt aber ist dieser geistesgeschichtlich wichtige Bereich der indischen wissenschaftlichen Literatur dank P.s vielfältiger Anstrengungen einer der am besten erschlossenen.

O. von Hinuber

Stubbe-Diarra. Ira: *Die Symbolik von Gift und Nektar in der klassischen indischen Literatur*. [Studies in Oriental Religions, Vol. 33]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 1995. XII + 154p. DM 98,- (ISBN 3-447-03657-8).

Indologie und auf Sudasien bezogene Religionswissenschaft greifen bekanntlich so stark ineinander, daß oft nicht ohne weiteres ausgemacht werden kann, ob eine Untersuchung innerhalb der erstgenannten oder der zweitgenannten Disziplin angestellt worden ist. Das Buch S.s, eine Doktorarbeit, erweckt eher den Eindruck einer indologisch-philologischen Studie. Sie unternimmt den Versuch, Symbolik und Metaphorik des Polaritätspaares 'Gift' und 'Nektar' an Kontexten zu interpretieren, die der nachvedischen Literatur, den Purāṇas und den beiden Epen entnommen worden sind. Die Titelanzeige "in der klassischen indischen Literatur" ist somit nicht richtig.

Als Ausgangspunkt der Untersuchung bieten sich – gleichsam wie von selbst – die bekannte Legende von der Quirlung des Milch-Ozeans und die wichtigen Rollen an, welche dem Gift und dem Nektar in diesem Mythos zugeteilt sind. S. gibt eine Nacherzählung der ausführlichsten Fassung der Legende, jener des Bhāgavatapurāṇa, erwähnt aber auch andere Versionen. Auf einen kurzen Abschnitt zur "Deutung des Mythos" (p. 11–14) von seiten einzelner Forscher, darunter hauptsächlich B. Loxa (Life out of Death. Leiden 1975), folgt eine Vielzahl von meist kurzen Abschnitten, welche teils die "Sinnbilder des Giftes" (p. 17–58 ["Giftige Substanzen", "Feuriges Gift", "Das Gift der Schlangen" usw.]) und teils das "Sinnbild des Nektars; Erlösungselixier und Heilmittel" (p. 59–131 [u.a. "Amṛta, das Lebenselixier" (p. 71f.), "Der Nektarraub des Garuḍa" (p. 72–75), "Die Nektarsymbolik des Mondes" (p. 76f.)]) beschreiben.

Bedaauerlicherweise ist die Arbeit S.s mit zahlreichen Mängeln behaftet, die ihren Wert beträchtlich vermindern. S. scheint nicht sehr firm im Sanskrit: fast auf jeder Seite begegnen inkorrekte Transliterationen, wie "Bhagavad-Gīta" und "Śatapata-Brāhmaṇa" (p. XI), "Kurma" (p. 8), "Rahu" (p. 9), "Narāyaṇa" (p. 11) oder "āhis" (p. 17n. 7 [st. *ahis*]), neben anderen Fehlern (z. B. "der" st. 'oder' auf p. 11 [vor n. 30]). Sehr zu wünschen übrig läßt auch das Deutsch der Autorin: viele Interpunktionszeichen fehlen; gewisse Wörter sind ungebrauchlich (z. B. "sanskritischen" auf p. IX) und einzelne Sätze (wie

„Großen Stellenwert für die erfolgreiche Heilung eines Schlangenbisses ist die Person des Überbringers der Nachricht von dem Unglück, sowie die Art und Weise . . .“ [p. 47]) völlig mißglückt.

Die unzulängliche philologische Schulung von S. kommt nicht zuletzt in der Wiedergabe der Sanskrit-Zitate zum Ausdruck. Man begegnet kaum einer Textstelle, die S. selbst übersetzt hat, auch wenn es sich um unproblematische Strophen aus dem Mahābhārata handelt. Obschon wohlbekannt ist, daß die Übersetzungen der Sanskrit-Strophen in L. STERNBACHS Mahā-Subhāṣita-Saṃgraha (Delhi – Varanasi – Patna 1974, ab Bd. II Hoshiarpur 1976ff.) häufig mangelhaft oder unrichtig sind, gibt S. ihre zuletzt zitierte Strophe in der gar nicht gelungenen Übertragung A. A. RAMANATHANS (MSS II 3859 [zu einer exakten – französischen – Übersetzung dieses Gedichts s. P.-S. FILLIOZAT, *Oeuvres poétiques* de Nīlakaṇṭha Dīkṣita I. Pondichéry 1967, p. 94]).

Ein Literaturverzeichnis (p. 145–150) und ein Index (p. 151–154) beschließen das m. E. zu Unrecht als religionswissenschaftlich ausgewiesene Buch.

S. Lienhard

Adams, George C., Jr.: *The Structure and Meaning of Bādarāyaṇa's Brahma Sūtras* [A Translation and Analysis of *Adhyāya* I]. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993. ix + 146p.

Das anzuzeigende Werk verdient im Grunde keine Besprechung in einer wissenschaftlichen Zeitschrift. Der Autor setzt sich die an sich verdienstvolle Aufgabe zum Ziel, die Brahmasūtren (BS) historisch richtig, nml. dem von ihrem Verfasser – bzw. korrekter: von ihren Verfassern – Gemeinten gemäß zu erklären. Dafür fehlen ihm allerdings die elementarsten, etwa die Beherrschung des Sanskrit betreffenden, philologischen Voraussetzungen.

Das *brahman*- der Sūtren versteht A. von Anfang an und unhinterfragt als „He (in Himself)“ (p. 12 *et passim*), mithin als männliche Gottheit. Eine solche könnte jedoch allenfalls für BS II 3.46 (*paraḥ*) geltend gemacht werden; daß diese Vorstellung auch überall sonst im Text im Vordergrund stehe, bedürfte einer gesonderten Beweisführung.

A.s Übersetzung der Sūtren wird 'der leichteren Lesbarkeit wegen' frei gestaltet; auf eine 'wörtliche' Übertragung wird verzichtet (s. p. 4n. 3). Daß dies nicht die Grundlage für eine historisch-philologische Analyse bilden kann, liegt auf der Hand. Der tiefere Grund für diesen Verzicht dürfte aber wohl darin liegen, daß der Autor bereits beim Auflösen des Sandhi hoffnungslos überfordert war: *athāto* in BS I 1.1 wird als Kompositum bestimmt (p. 38), ebenso auch "*ta-tu*" (!) in I 1.4; aus Sūtra I 1.2 (*janmādy asya yataḥ*) wird gar ein "*yasya* ('of this')" (p. 41 [mit Ansatz eines -a-Stammes "*janma*"]) herausgelesen. Vor diesem Hintergrund entbehrt die treffende Bemerkung, einer der drei Faktoren, die einem Verständnis der ursprünglichen Bedeutung der Sūtren im Wege stünden, sei "the Sanskrit language" (p. 17), immerhin nicht einer gewissen Komik.

Diese wenigen, durchaus beliebig vermehrbaren Beispiele machen hinlänglich klar, daß des Autors Versuch "to identify Bādarāyaṇa's intent through an unbiased and objective translation of each *sūtra*" (p. 40) scheitern mußte.

Anzuzeigen war die Arbeit dennoch, und zwar, weil sie in beklemmender Weise eine Analyse P. GAFFKES (s. StII 18 [1993] 91–102) veranschaulicht, in der dieser die Konsequenzen deutlich macht, die sich durch den innerhalb der

letzten Jahrzehnte erfolgten schleichenden Lehrverantwortungstransfer von strenger Philologie zu quantifizierend-sozialwissenschaftlich ausgerichteten Fachvertretern für die Qualifikation des Nachwuchses in den orientalistischen Fächern für die USA ergeben hat: "The result is that even American Ph.D.'s – especially in the social sciences, but also in the disciplines of Oriental learning – often lack a linguistic base broad enough for a comprehensive knowledge of an Eastern culture" (p. 99).

Dem Klappentext ist zu entnehmen, daß A. ein Studium der Soziologie (B. A., Susquehanna Univ.) sowie der Religionswissenschaft (M. A., Ph. D., Fordham University) absolviert habe.

W. Slaje

Wood, Thomas E.: *The Māṇḍūkya Upaniṣad and the Āgama Śāstra*. An Investigation into the Meaning of the Vedānta. [Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy 8]. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990. xvi + 241p. \$ 14.– (ISBN 0-8248-1310-3).

Gauḍapāda (G.) nimmt eine zentrale Stellung innerhalb der Advaita-Tradition ein: Śaṅkara bezeichnet ihn als *vedāntārthasaṃpradāyavid- ācārya* (Brahmasūtrabhāṣya II 1,9 [s. o. p. 138 (ad I 16)]), und sein Name erscheint an achter Stelle einer Reihe von mythischen Personen im Maṅgalācaraṇa, das ein Anhänger von Śaṅkaras Advaita täglich zu rezitieren pflegt. Dennoch gibt es viele offene Fragen zu seiner Person und seinem Werk. Diesen geht W. in der vorliegenden Publikation nach und gelangt dabei zu Ergebnissen, die allen bisher vertretenen Ansichten über G. und seinen Kommentator widersprechen.

Die Arbeit besteht aus drei Teilen und 14 Kapiteln, deren erstes und längstes ("The Māṇḍūkya and the Āgama-śāstra" [p. 1–39]) aus einer Übersetzung der Māṇḍūkyopaniṣad (p. 1f.) und der vier Prakaraṇas des Āgama-śāstra (p. 4ff., 16ff., 20ff. und 25ff.) besteht. Den transkribierten Sanskrit-Text dieser [oben (p. 119–158) von Ch. Bouy ausführlich und umfassend behandelten] Werke hat W. dankenswerterweise seinem Buch als "Appendix" (p. 165–189) beigegeben, gefolgt von 28 Seiten Anmerkungen, einem Glossar (p. 223–227) und einer Bibliographie (p. 231–240).

Auf p. xv faßt W. die Ergebnisse seiner Untersuchung folgendermaßen zusammen: "First, I argue that the Āgama-śāstra itself is a quartet of treatises, rather than a single work in four chapters (Chapter 9). Secondly, I argue that the Āgama-śāstra (including the Āgama-prakaraṇa) was probably not written by the *parama-guru* of Śaṅkara (Chapters 7–8, 11–12). Thirdly, I argue that Śaṅkara was not the author of the Āgama-śāstra-vivarāṇa (Chapter 10). Chapter 13 then presents a new theory about the authorship of the Āgama-śāstra, the Āgama-śāstra-vivarāṇa and the history of the TI interpretation [i. e. "the Śaṅkara school's interpretation of the Māṇḍūkya [which] associates the *trītiya*, or third state of the self, with *īśvara*" (p. xiv)]."

Für diese Untersuchung hat W. zweifelsohne viel Zeit und Mühe aufgewendet und dabei viele kritische Fragen aufgeworfen. U. a. versucht er ein "scenario" (p. 138) zu entwerfen, in dem das Āgamaśāstra (ĀŚ) und sein Kommentar entstanden sein könnten. Enttäuschend ist jedoch seine Arbeitsweise, insofern er die Forschungsergebnisse von auf diesem Gebiet führenden Wissenschaftlern wie P. HACKER, S. MAYEDA und T. VETTER weder verwertet noch sich mit ihnen auseinandersetzt, obwohl er ihre Publikationen sehr wohl

in seine Bibliographie aufgenommen hat. Damit entstand eine Arbeit, die Lösungen für Scheinprobleme sucht bzw. bloße Hypothesen aufstellt für Fragen, die eigentlich als gelöst betrachtet werden könnten. So hatte etwa T. VETTER schon 1978 (in WZKS 22, p. 95ff.) überzeugend und philologisch einwandfrei nachgewiesen, daß es sich bei ĀŚ nicht um ein einheitliches Werk handle, sondern um vier verschiedene Abhandlungen ein und desselben Autors, eben G.s, der sie in der – im Laufe der Tradition dann umgedrehten – Abfolge IV–III–II–I verfaßt hatte.

W. kennt zwar die Zeugnisse, die für eine Verfasserschaft G.s sprechen, berücksichtigt sie aber nur oberflächlich (p. 213ff.). So ist es eine bekannte Tatsache, daß Bhavya im 6. Jh. die nur in ĀŚ III vorkommende *ajātisamatā*-Lehre und das *ghaṭākāśa*-Beispiel widerlegt (vgl. V. V. GOKHALE in IIJ 2 [1958] 165ff. und O. QVARNSTRÖM in WZKS 34 [1990] 181ff. [doch s.o. p. 124]). Zu den von W. p. 113ff. angeführten Belegen bei Advaita-Autoren wie Śaṅkara, Maṇḍana und Sureśvara ließen sich noch weitere beibringen, wie etwa Vimuktātman's Iṣṭasiddhi (ed. M. HIRIYANNA) VI 18 (: 331.8f. [vgl. oben p. 138]).

Was die Verfasserschaft des Gauḍapādīyākārikābhāṣya (= ĀŚ-Vivarana) betrifft, so ist auch diese schon seit langem als Ergebnis der Arbeiten von S. MAYEDA (ALB 31–32 [1967–68] 73ff.), T. VETTER (WZKS 12–13 [1968–69] 407ff.) und P. HACKER (India Maior. Leiden 1972, p. 115ff. = Kleine Schriften. Wiesbaden 1978, p. 252ff.) im Sinne Śaṅkaras als geklärt zu betrachten. Besonders die von P. HACKER (a. a. O., p. 116=253n.) entwickelten Argumente nehmen der Hypothese W.s, daß das ĀŚ und sein Kommentar erst nach Śaṅkara entstanden wären (p. 137ff.), jegliche Plausibilität.

Natürlich sind damit nicht alle Fragen G. und sein Werk betreffend beantwortet, und die Arbeit W.s bleibt trotz der genannten Schwächen ein diskussionswürdiger Beitrag, der bestimmt größeres Interesse für die noch ungelösten Probleme unter den Advaita-Forschern wecken wird.

R. Mesquita

Muroji, Yoshihito G.: *Vasubandhus Interpretation des Pratītyasamutpāda*. Eine kritische Bearbeitung der *Pratītyasamutpādavyākhyā* (*Saṃskāra- und Vi-jñānavibhaṅga*). [ANIS 43]. Stuttgart: Franz Steiner, 1993. VIII + 259p. DM 76,- / oS 593,- (ISBN 3-515-06119-3)

Vasubandhu's (V.) *Pratītyasamutpādavyākhyā* (PSVy) is an exegetic commentary on the *Pratītyasamutpādādivibhaṅganirdeśasūtra*. From its fourteen chapters, which have been fully preserved only in Tibetan translation (Peking Tanjur 5496, Chi. 1a-71a / Derge Tanjur 3995, Chi. 1b-61a), a few Sanskrit fragments were discovered in a Nepalese manuscript (ed. by G. Tucci in JRAS 1930).

Yoshihito G. Muroji, a Japanese buddhologist of the younger generation from Koyasan University, has been known for his research on V.'s works. In his comparative edition of the Tibetan text of the *Karmasiddhiprakaraṇa* (KS) he has shown that large parts of KS have their parallels in PSVy as well as in the *Abhidharmakośabhāṣya* (AKBh). Two chapters from PSVy, viz. *Vedanā-* and *Tṛṣṇāvivhaṅga*, were edited by M. in 1990.

The present work is the modified version of his doctoral dissertation, prepared under the supervision of Prof. L. Schmithausen and submitted to the Faculty of Oriental Studies at the University of Hamburg in 1992. M.'s book consists of the following parts:

(1) Preface (p. VII f.) — (2) Introduction: (a) Subject of PSVy, transmission of the text and state of research (p. 1–7) — (b) Position of the concept of *ālayavijñāna* in V.'s thought (p. 8–20) — (3) Analysis of the contents of PSVy (p. 21 f.) — (4) Analysis of the Contents of the Saṃskāravibhaṅga (SaV [p. 23–26]) and the Vijñānavibhaṅga (ViV [p. 26–37]) — (5) Edition of the Tibetan Text of SaV (p. 40–63) and ViV (p. 64–123) — (6) Translation of SaV (p. 126–143) and ViV (p. 144–201) — (7) Appendix (p. 202–213) — (8) Abbreviations and bibliography (p. 214–227) — (9) Indices (p. 228–247) — (10) List of quotations (p. 248–259).

Japanese scholarship since long has been occupied with the question of authorship, chronology and doctrinal contents of the works ascribed to V. Also M.'s research is situated within that general project.

Thus M.'s research has been planned so as to answer the question of chronology of works which were traditionally associated with the name of V. Alongside with this he attempted to clarify the development of Vasubandhu's thought. Both answers are of crucial importance in solving the controversy over the 'problem of Vasubandhu(s)'.

According to FRAUWALLNER's hypothesis, there existed two Vasubandhus: V. the elder, identified as a brother of Asaṅga (ca. 320–380 AD), and V. the younger *alias* the Kośakara V. (ca. 400–480). The Buddhist tradition has it that V., a follower of the Hīnayāna, was later converted to the Mahāyāna by his elder brother Asaṅga. It is now a *desideratum* to ascertain the authorship of numerous works which are ascribed to 'Vasubandhu' and to decide whether there was one or two (or more!) V.s (cf. M. MEJOR, The Problem of Two Vasubandhus Reconsidered. IndT 15–16 [1989–90] 275–283).

Actually, due to the complexity of the problems involved, the present dissertation was limited to the study of one text only, viz. V.'s PSVy. PSVy is an important text in many respects: among others it shows the stages of development of V.'s thought from the Sarvāstivāda positions through those of the Sautrāntikas to the Yogācāra-Vijñānavāda idealism. This special position of PSVy has been already shown by K. MATSUDA (see p. 5–7). It goes to M.'s merit that his research could substantiate our knowledge about V.'s thought.

After a careful comparative analysis of V.s AKBh, KS and PSVy, the author was able to show how the concept of *ālayavijñāna* was introduced and what role it played in the development of V.'s thought (p. 8–18). Now the question is whether the introduction of the concept of *ālayavijñāna* in KS and PSVy points out to V.'s change to the Mahāyāna (provided that the sequence of V.'s works is the following one: AKBh – Vyākhyāyukti – KS – PSVy), and whether this line of doctrinal development fits well to V.'s Pañcaskandhaprakaraṇa, Viṃśatikā and Triṃśikā, which show clear features of the Yogācāra-Vijñānavāda tradition.

In his answer to this question M. says (p. 19) that although the concept of *ālayavijñāna* itself is not specifically mahāyānistic, yet it was developed within the tradition of the Yogācāra school. Therefore V.'s references to the Saṃdhinirmocanasūtra (in KS), the Laṅkāvatāra tradition (in his Vyākhyāyukti), and the Yogācārabhūmi (in PSVy) as his authorities for the *ālayavijñāna* are noteworthy. Nevertheless, in his conclusion M. states that "a substantial reorientation of Vasubandhu's philosophical position in the sense of the Mahāyāna is not necessarily connected neither with his acceptance of *ālayavijñāna* nor with his sporadic appeal to the Mahāyāna and/or Yogācāra texts which support his own views" (ib.). In fact V.'s exposition of the essence of *pratītyasamutpāda* (without for that reason contradicting the teaching of

the Mahāyāna) is also in PSVy in accordance with the traditional Buddhist position, which has to explain the process of *saṃsāra* without accepting any substantial self (*ātman*).

M.'s edition of PSVy chapters two and three, i. e. SaV (= PSVy II) and ViV (= PSVy III), is based on four Tibetan blockprints (PND^U). Divisions into paragraphs as well as additional explanations were derived from Guṇamati's PSVy-Tīkā. The Tibetan text of PSVy is printed on the left page, while on the opposite one the editor gave the available parallel materials in Sanskrit. Numerous Sanskrit passages of the PSVy have been identified in Vīryaśrīdatta's Arthaviniścayanibandhana (ed. N. H. SANTANI). Also long parallel fragments from V.'s KS were juxtaposed to the PSVy text. However, especially valuable are M.'s identifications of quoted passages from PSVy in the Chinese Āgamas.

After the edition of the text follows an annotated translation into German which is very careful and lucid. In the footnotes one can often find comments on difficult points of Tibetan syntax and grammar. Indeed, PSVy is a difficult Buddhist scholastic treatise with numerous quotations and polemical references. Almost all of them have been identified by the author in his rich annotations.

Useful indices conclude this excellent book, in which only some misprints are to be noted: "mi gyo ba" (p. 51') instead of (:) *miḡ-yo ba*, "°*daumanasye*" (p. 133n. 118) : °*dauṃmanasye*, "°*sparśo 'avidyā*" (p. 154n. 186) : *sparśo 'vidyā*°, "°*antarābhava saṃjñi*" (p. 167n. 239) : °*bhavasamjñi*°, "Madhyāgama" (p. 215 [s.v. MĀ]) : Madhyamāgama, and "Mahākauṣṭhiraśūtra" (p. 228a [s.v. *akuṣa-lā*]) : °kauṣṭhila°.

M. Mejer

Scherrer-Schaub, Cristina Anna: *Yuktiṣaṣṭikāvr̥tti. Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité* par le Maître indien Candrakīrti. [Mélanges Chinois et Bouddhiques, Volume XXV]. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1991. XLVII + 407p. FB 2000,- (ISSN 0775-4612).

Mit diesem Werk liegt erstmals eine kritische Ausgabe der tibetischen Texte von Nāgārjunas Yuktiṣaṣṭikā (YŠ) und Candrakīrtis Yuktiṣaṣṭikāvr̥tti (YŠV) vor, und die französische Übersetzung von YŠV ist die erste Übersetzung dieses Textes in eine europäische Sprache. Angesichts des großen Stellenwertes, den diese beiden Texte vor allem für die tibetische Madhyamaka-Exegese einnehmen, war ihre kritische und philologisch fundierte Bearbeitung lange Zeit ein Desideratum für das Studium des indo-tibetischen Madhyamaka. Mit diesem Werk liegt nun eine solche Bearbeitung vor. Ihre Bedeutung und der Beitrag, den die Autorin mit dieser Arbeit für das Studium des indo-tibetischen Madhyamaka geleistet hat, können nicht hoch genug eingeschätzt werden, brauchen aber kaum eigens im Detail hervorgehoben zu werden. Aus diesem Grund sollen hier auch nicht die Vorzüge dieses Werkes im einzelnen besprochen, sondern einige Punkte angeführt werden, die möglicherweise nicht allgemeine Zustimmung finden werden oder bei denen Unklarheiten bestehen. Diese Kritikpunkte sollen und können aber keineswegs das Verdienst dieser Arbeit und ihren Wert für das Studium und die Erforschung eines wesentlichen Aspektes der indo-tibetischen Geistesgeschichte schmälern.

Im "Avant-Propos" (p. XI–XVII) bespricht die Autorin die Bedeutung des Terminus *yukti*- – ein Thema, das sie auch in den Anmerkungen zur Übersetzung mehrmals aufgreift, vor allem in der ausführlichen Anm. 398 (p. 221). Dabei wird das Problem im gegebenen Kontext aber unnötig kompliziert. Es bestehen zwar Schwierigkeiten bei der Interpretation und der Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Terminus in Zusammenhang mit den vier Arten von *yukti*- (*apeksā*-, *kāryakāraṇa*-, *upapattisiddha*-, *dharmatā*-), die im X. Kapitel des *Samdhinirmocanasūtra* gelehrt werden, wobei verschiedene Bedeutungskomponenten des Wortes ('Verbinden → "Zusammendenken"; 'Anwendung, (passender, geeigneter) Gebrauch → Grundsatz'; 'Methode, Mittel → Argumentation') zu berücksichtigen sind; in logisch-argumentativen Texten – nicht auf das *Madhyamaka* beschränkt – ist die Interpretation "«raisonnement» ou «analyse critique»" (p. XII) aber sicher ausreichend, wobei die genannten Bedeutungskomponenten möglicherweise zusammenfallen. Die Einschränkung: "*Yukti* est davantage le raisonnement portant sur l'analyse de la nature du rapport causal et sur les enjeux de l'acte (*karman*)" (ib.) ist problematisch: Nach der *yukti*-Systematik des *Samdhinirmocana* wurde diese Bestimmung nur auf die beiden ersten Arten zutreffen; in *Madhyamaka*-Texten wird *yukti*- zur Untersuchung aller beliebigen Dinge und Themen verwendet. Es könnte allerdings die Frage gestellt werden, ob dies auch schon für Nāgārjuna zutrifft, oder ob *yukti*- im Titel von YŠ, eines Textes, der "the understanding of *pratītyasamutpāda* free from the twin extremes of existence and non-existence which leads to final release" (D. SEYFORTH RUEGG, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden 1981, p. 19; vgl. rTsa še tik chen P 147b6ff.) behandelt, eine spezielle Bedeutung hat. Diese Bedeutung mußte verschieden sein von jener in Tsoñ kha pas Aussagen, daß die sechs Werke Nāgārjunas, *Mūlamadhyamakakārikā*, *Sūnyatāsaptati*, *Vigrahavyāvartanī*, *Yuktiṣaṣṭikā*, *Vaidalyasūtra* und *Ratnāvalī* den *Madhyamaka*-Weg mittels (logisch-analytischer) Argumentation (*yukti*-) lehren (ib.). In den relevanten Texten findet sich dafür jedoch kein Anzeichen. Die vorliegende Arbeit stellt die Frage nicht in dieser Form, bleibt aber ein schlussiges Argument für einen speziellen Gebrauch des Terminus *yukti*- bei Nāgārjuna, in YŠV, oder allgemein im *Madhyamaka* schuldig. Auch Anm. 398 macht nicht klar, ob es sich bei den "trois emplois du terme *yukti*" in YŠV ("1° ... le (ou les) raisonnement(s) correct(s), juste(s) en vertu de son (leur) adéquation à l'état de fait ... 2° ... le principe ou proposition fondamentale (cf. l'allemand «Grundsatz») qui énonce la loi de causalité ... 3° ... dans la binôme *āgama* / *yukti* ...") tatsächlich um verschiedene Verwendungen des Terminus handelt. Eine weitere Charakterisierung: "Chez Candrakīrti aussi, l'une des modalités essentielles de *yukti*, est celle d'être un «raisonnement ordonné à un but», une «raison critique agissante» en vue du salut" (p. XII) trifft wohl auf die meisten buddhistischen Philosophen zu und stellt keine Besonderheit Candrakīrtis dar.

Die Einleitung gibt einen Überblick über Texttradition, Editionen und Übersetzungen, Studien und Kommentare zu YŠ und YŠV (p. XXV–XXIX) sowie eine kurze Einführung zur Person Candrakīrtis (p. XXXI–XXXIV) und zu YŠV (p. XXXV–XLVII).

Die Besprechung der Wesenlosigkeit endet mit der Feststellung: "Bref, il [i. e. der Buddha] enseigne le *dharmā-nairātmya*, non pas le *puṭgala-nairātmya*" (p. XL). Dies hätte wohl kaum die Zustimmung Candrakīrtis gefunden, sagt er doch ausdrücklich: "Diese Wesenlosigkeit hat (der Erhabene) um der Befreiung der Wesen willen der Unterscheidung von Gegebenheiten und Person

nach als zweifach gelehrt" (Madhyamakāvatāra VI 197ab). Die ib. n. 59 als Beleg angegebene Textstelle Prasannapadā 54.9–55.10 spricht im Rahmen des abhängigen Entstehens tatsächlich nur von *dharma*- und nicht von *pudgala*-, doch ist daraus nicht abzuleiten, daß *pudgalanairātmya*- ausgeschlossen ist. Für das Prasāṅgika besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen *dharma*- und *pudgalanairātmya*-; *pudgala*- stellt lediglich eine spezielle Art von *dharma*- dar.

Die sorgfältig und genau erarbeitete Textedition (p. 1–98) stellt, wie bereits erwähnt, die erste kritische Ausgabe von YŠ und YŠV dar. Neben der Ausgabe von YŠ und YŠV in der Übersetzung von Ye šes sde, erstellt nach den kanonischen Editionen von Peking, Narthang, Derge und Cone sowie einem Manuskript aus Tun-huang (Fonds Pelliot Tibétain 795 & 796), beinhaltet sie eine Ausgabe von YŠ in der Übersetzung von Pa tshab Ņi ma grags, wofür neben den kanonischen Editionen von Peking, Narthang, Derge, Cone und Źol pa khañ (Lhasa 1944) die Ausgaben von YAMAGUCHI (Kyōto 1944) und LINDTNER (Nagarjuniana, Copenhagen 1982, p. 100ff.) verwendet wurden.

Die Übersetzung (p. 99–314) ist durch einen reichen Apparat von teilweise sehr ausführlichen und umfangreichen Anmerkungen ergänzt und erklärt. Sie ist generell genau und verläßlich, nur an wenigen Stellen kann sie in Frage gestellt werden oder wäre eine andere Übersetzungsmöglichkeit vorzuziehen. P 18a4f.: *gal te dños po med pa'i phyir rdza ma la sogs pa yañ rten ciñ 'brel par 'byuñ ba ma yin na de dag kyañ dños po la brten pas de bas na de dag geig tu ñes pa med do || že na . . .* (p. 58) – "Même si l'on dit: «Puisqu'ils ne sont pas réels, la cruche et autres objets [créés (*kṛtaka*)] ne se produisent pas non plus par conditions. Pourtant, ils dépendent de quelque chose de réel (*dños po* = vastu). Donc, [le raisonnement au sujet de l'arrêt] ne s'applique pas dans un cas [celui de la cruche et autres objets créés].»" (p. 196) – Hier verschleierte eine ungenaue Übersetzung die Schwierigkeiten, die der Text in einer sehr komplexen Argumentation bietet. Einerseits ist es problematisch, *de dag* (Plural!) im ersten Fall auf die Objekte ("ils") zu beziehen, im zweiten aber auf "le raisonnement . . ." (Singular!). Naheliegender wäre es, auch hier eine Aussage über die Objekte anzunehmen. Andererseits ist "s'applique dans un cas" für *geig tu ñes pa* ziemlich vage. Entgegen der Behauptung von n. 321 scheint *geig tu ñes pa med pa* doch ein Äquivalent von *anaikāntika*- (oder einem ähnlichen Ausdruck, wie *anekānta*-, *anekāntika*- u.a.) zu sein: ' . . . sind die Objekte nicht eindeutig bestimmt / fixiert' o. a.

P 23a7ff.: *phuñ po la sogs pa de dag kyañ ñe bar bzuñ ste de dan 'dī'i yod pa gañ yin pa de ñe bar bzuñ nas riñ po dan | thuñ du bzin du 'am | mar me'i 'od bzin du brten te gyur pa de las gzan du ma yin te | de ltar na ñe bar bzuñ ba 'am brten par zad do ||* (p. 71) – "Mais les agrégats sont relatifs (*ñe bar bzuñ ste*) [à d'autres facteurs]. L'existence de «ceci et cela», étant relative (*ñe bar bzuñ nas*), est dépendante (*brten te gyur pa*): [le «ceci»] n'est pas indépendant (*gzan* = *anya*) du «cela». Ainsi du court et du long, ou de la lumière et de la lampe. Bref, [les catégories dont le Maître doit commencer par affirmer l'existence réelle] sont en définitive relatives (*ñe bar bzuñ ba*) ou dépendantes (*brten par*).» (p. 240) — *de las gzan du ma yin* bedeutet hier nicht "n'est pas indépendant", sondern 'nicht anders als', und *zad* bedeutet wohl einfach 'nur': 'Auch *skandhas* etc. sind bedingt / relativ (*upādāya*): Indem die "Existenz von diesem und jenem" (= *skandhas* etc.) bedingt ist, ist sie abhängig wie lang und kurz oder [die Lampe und] das Licht der Lampe [und] nicht anders; daher sind [*skandhas* etc.] nur bedingt oder abhängig'.

Zu dieser Stelle folgt die vier Seiten (p. 240–243) umfassende Anm. 462 zur Bedeutung von *upādāya* (*ñe bar bzun ba*) und *pratītya* (*brten par*), die in ihrer Ausführlichkeit möglicherweise die Intentionen der Autorin verschleiert bzw. ein unnötiges Interpretationsproblem schafft. Zunächst entsteht der Eindruck, die beiden seien als verschiedene, alternative Bestimmungen aufzufassen, wobei *upādāya* eine wechselseitige Bedingtheit (wie bei kurz und lang) bezeichnet, *pratītya* ein kausales Verhältnis (wie zwischen der Lampe und ihrem Licht). Eine ursprüngliche Differenzierung dieser Art ist nicht von der Hand zu weisen; jedoch ist zu beachten, daß schon die 12gliedrige Formel des Pratītyasamutpāda keine 'Kausalkette' beschreibt, sondern das bedingte, abhängige Entstehen. Im Madhyamaka sind die Unterschiede weiter verwischt; auch zwischen Ursache und Wirkung besteht ein Verhältnis gegenseitiger Bedingtheit. Die beiden Ausdrücke *upādāya* und *pratītya* stellen weitgehend Synonyme dar, alternative Bezeichnungen für dieselbe Tatsache. Das häufige Auftreten der beiden in einem mit 'oder' (*vā*, 'am) verbundenen Paar könnte dabei die Erinnerung an eine ursprüngliche Differenzierung reflektieren. In dieselbe Richtung deutet möglicherweise auch der letzte Absatz der Anm. 462: "Autrement dit, la particule *vā* a la valeur d'une «conjonction implicative» plus que d'une disjonction alternative, encore moins d'une exclusive" (p. 243).

Ein ausführliches Tibetisch-Sanskrit-Französisch Glossar mit Textverweisen, das auch als Nachschlagewerk wertvoll ist (p. 351–394), und ein Index, der neben Termini und behandelten Themen in Sanskrit, Pāli oder Französisch auch Eigennamen und Texttitel beinhaltet (p. 395–407), erschliessen das Werk in allen Einzelheiten.

H. Tauscher

Farrow, G. W. – Menon, I. (ed. & tr.): *The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. lvi + 308p.

This volume presents the Sanskrit text of the Hevajratāntra, an English translation, as well as a translation of the Yogaratnamālā, a Sanskrit commentary by Kṛṣṇācārya. This important Buddhist Tantra was first edited and translated by D. L. SNELLGROVE (2 vols. London 1959 [= S.]), whose edition (using 3 mss.) also contains the Sanskrit text of the commentary on the basis of a sole ms. The present authors have based their edition and translation of both texts on several additional mss. copied from Nepalese sources. The Tibetan translations are not provided.

As concerns the text of the Tantra, the authors have not noted any variant readings whatsoever. Thus, e. g., at I 7.8a (p. 75) they read *vandanti* – against S.s *vaḍanti* (Tib. *smras pas*) – and accordingly translate, without motivation, "(the *yoginīs*) greet". Such structural lapses, of which there are many, although clearly in accordance with the semi-popular tenor of the product, greatly detracts from the usefulness of the work, inasmuch as it is impossible to judge the probability of their readings. Indeed, the reader is forced to check F.-M.s text against S.

The English translations are mellifluous and, on occasion, definitely an improvement. Especially praiseworthy is the attempt to avoid euphemisms. On the other hand, here too, the lack of annotation is regrettable, the more given the delicate nature of the subject. For example, II 5.38a *bolakam*

bhūṣayitā tu (Tib. *bo la gñib par mdzad nas ni*) is rendered, "Arousing the sexual organ (of Bhagavān)" (p. 252). Compared to S., who avoids a translation altogether, this is better, but the Sanskrit root *bhūṣ* plus causative is not recorded with the meaning of 'arouse'; rather, the meaning is 'adorn'. Presumably, F.-M.'s translation rests on the root meaning of Tibetan *'jib pa*. Yet, if so, their rendering too is euphemistic and, in any event, does not accord with the literal meaning of the Sanskrit, which, as the language of the original, should have precedence.

All in all, the authors are to be commended for their efforts which, it is to be hoped, will induce others to produce another critical edition and translation on the basis of the mss. which have come to light since the seminal work of S., which to date remains unsurpassed.

M. Nihom

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

VERÖFFENTLICHUNGEN

der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens

1. TILMANN VETTER: *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*. Sitzungsberichte, 245. Band, 2. Abh., Wien 1964. 118 Seiten öS 174.-
2. LAMBERT SCHMITHAUSEN: *Maṇḍanamīśra's Vibhramavivekaḥ. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre*. Sitzungsberichte, 247. Band, 1. Abh., Wien 1965. 269 Seiten öS 510.-
3. TILMANN VETTER: *Dharmakīrti's Pramānaviniścayah, 1. Kapitel: Pratyakṣam*. Sitzungsberichte, 250. Band, 3. Abh., Wien 1966. 111 Seiten ... öS 174.-
4. ERNST STEINKELLNER: *Dharmakīrti's Hetubinduh, Teil I: Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text*. Sitzungsberichte, 252. Band, 1. Abh., Wien 1967. 115 Seiten öS 162.-
5. ERNST STEINKELLNER: *Dharmakīrti's Hetubinduh, Teil II: Übersetzung und Anmerkungen*. Sitzungsberichte, 252. Band, 2. Abh., Wien 1967. 220 Seiten öS 240.-
6. ERICH FRAUWALLNER: *Materialien zur ältesten Philosophie der Karma-Mīmāṃsā*. Sitzungsberichte, 259. Band, 2. Abh., Wien 1968. 114 Seiten öS 180.-
7. TILMANN VETTER: *Maṇḍanamīśra's Brahmasiddhiḥ – Brahmakāṇḍaḥ, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen*. Sitzungsberichte, 262. Band, 2. Abh., Wien 1969. 126 Seiten öS 174.-
8. LAMBERT SCHMITHAUSEN: *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. Sitzungsberichte, 264. Band, 2. Abh., Wien 1969. 219 Seiten öS 270.-
9. ERICH FRAUWALLNER: *Die Lehre von der zusätzlichen Bestimmung (upādhiḥ) in Gaṅgeśa's Tattvacintāmaṇiḥ*. Sitzungsberichte, 266. Band, 2. Abh., Wien 1970. 72 Seiten öS 120.-
10. GERHARD OBERHAMMER: *Yāmunamunis Interpretation von Brahmasūtram 2, 2, 42–45. Eine Untersuchung zur Pāñcarātra-Tradition der Rāmānuja-Schule*. Sitzungsberichte, 274. Band, 4. Abh., Wien 1971. 135 Seiten ... öS 186.-
11. TILMANN VETTER: *Sarvajñātman's Saṃkṣepasārīrakam. 1. Kapitel. Einführung, Übersetzung und Anmerkungen*. Sitzungsberichte, 282. Band, 3. Abh., Wien 1972. 176 Seiten öS 300.-
12. ERNST STEINKELLNER: *Dharmakīrti's Pramānaviniścayah, Zweites Kapitel: Svārthānumānam, Teil I: Tibetischer Text und Sanskrittexte*. Sitzungsberichte, 287. Band, 4. Abh., Wien 1973. 119 Seiten öS 240.-
13. GERHARD OBERHAMMER: *Strukturen yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*. Sitzungsberichte, 322. Band, Wien 1977. 244 Seiten öS 360.-
14. GERHARD OBERHAMMER: *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule I. Parāśarabhaṭṭas Tattvaratnākaraḥ*. Sitzungsberichte, 346. Band, Wien 1979. 258 Seiten öS 392.-
15. ERNST STEINKELLNER: *Dharmakīrti's Pramānaviniścayah, Teil II: Übersetzung und Anmerkungen*. Sitzungsberichte, 358. Band, Wien 1979. 163 Seiten öS 290.-
16. HERTHA KRICK (†): *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*. Herausgegeben von G. OBERHAMMER. Sitzungsberichte, 399. Band, Wien 1982. 682 Seiten öS 680.-

17. GOPIKAMOHAN BHATTACHARYA: *Yajñapati Upādhyāya's Tatvacintāmaniprabhā (Anumānakhaṇḍaḥ)*. Critical Edition. Sitzungsberichte, 423. Band, Wien 1983. 198 Seiten öS 280,-
18. GERHARD OBERHAMMER: *Wahrheit und Transzendenz. Ein Beitrag zur Spiritualität des Nyāya*. Sitzungsberichte, 424. Band, Wien 1984. 256 Seiten öS 420,-
19. ERICH FRAUWALLNER: *Nachgelassene Werke I: Aufsätze, Beiträge, Skizzen*. Herausgegeben von E. STEINKELLNER. Sitzungsberichte, 438. Band, Wien 1984. 144 Seiten öS 350,-
20. OSKAR VON HINUBER: *Das ältere Mittelindisch im Überblick*. Sitzungsberichte, 467. Band, Wien 1986. 210 Seiten öS 350,-
21. ROQUE MESQUITA: *Yāmūnācāryas Saṃvitsiddhi. Kritische Edition, Übersetzung und Anmerkungen. Mit einem Rekonstruktionsversuch der verlorenen Abschnitte*. Sitzungsberichte, 504. Band, Wien 1988. 199 Seiten öS 350,-
22. M. SPARREBOOM – J. C. HEESTERMAN: *The Ritual of Setting Up the Sacrificial Fires according to the Vādhūla School. Vādhūlaśrautasūtra 1.1-1.4*. Sitzungsberichte, 539. Band, Wien 1989. 148 Seiten öS 280,-
23. WALTER SLAJE: *Katalog der Sanskrit-Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek (Sammlungen Marcus Aurel Stein und Carl Alexander von Hügel)*. Sitzungsberichte, 546. Band, Wien 1990. 152 Seiten, 7 Tafeln öS 280,-
24. ROQUE MESQUITA: *Yāmūnācāryas Philosophie der Erkenntnis. Eine Studie zu seiner Saṃvitsiddhi*. Sitzungsberichte, 563. Band, Wien 1990. 316 Seiten öS 490,-
25. MICHAEL T. MUCH: *Dharmakīrtis Vādanīyāya. Teil I: Sanskrit-Text. Teil II: Übersetzung und Anmerkungen*. Sitzungsberichte, 581. Band, Wien 1991. XXX+75, XXI+135 Seiten öS 700,-
26. ERICH FRAUWALLNER: *Nachgelassene Werke II: Philosophische Texte des Hinduismus*. Herausgegeben von G. OBERHAMMER und Ch. H. WERBA. Sitzungsberichte, 588. Band, Wien 1992. 301 Seiten öS 420,-
27. WALTER SLAJE: *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyana. Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz*. Sitzungsberichte, 609. Band, Wien 1994. 338 Seiten öS 865,-
28. GERHARD OBERHAMMER: *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule II. Vātsya Varadagurus Traktat von der Transzendenz des Brahma in der kontroverstheologischen Tradition der Schule*. Sitzungsberichte, 633. Band, Wien 1996. 115 Seiten öS 312,-

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

BEITRÄGE

zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens

1. ERNST STEINKELLNER: *Nachweis der Wiedergeburt. Prajñasena's 'Jig rten pha rol sgrub pa*. Ein früher tibetischer Traktat aus Dunhuang, mit seinen Glossen diplomatisch herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Teil I: Texte. Teil II: Übersetzung. Denkschriften, 197. Band, Wien 1988. 46 + 54 Seiten, 7 Falttafeln öS 350,-
2. ERNST STEINKELLNER – H. KRASSER: *Dharmottaras Erkurs zur Definition gültiger Erkenntnis im Pramāṇaviniśaya (Materialien zur Definition gültiger Erkenntnis in der Tradition Dharmakīrtis 1)*. Tibetischer Text. Sanskritmaterialien und Übersetzung. Sitzungsberichte, 528. Band, Wien 1989. 104 Seiten öS 210,-
3. O. LADSTATTER – S. LINHART: *August Pfizmaier (1808–1887) und seine Bedeutung für die Ostasienwissenschaften*. Sitzungsberichte, 562. Band, Wien 1990. 327 Seiten öS 490,-
4. SYLVIA STARK: *Vātsyā Varadagurus Tattvanirṇaya*. Teil I: Kritische Textedition. Teil II: Übersetzung und Anmerkungen. Sitzungsberichte, 570. Band, Wien 1990. 288 Seiten öS 700,-
5. JÁNOS SZERB (†): *Bu ston's History of Buddhism in Tibet*. Critically edited with a comprehensive index. Sitzungsberichte, 569. Band, Wien 1990. 246 Seiten öS 532,-
6. GERHARD OBERHAMMER: *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. Sitzungsberichte, 573. Band, Wien 1991. 256 Seiten öS 280,-
7. HELMUT KRASSER: *Dharmottaras kurze Untersuchung der Gültigkeit einer Erkenntnis Laghupramāṇyaparīkṣā (Materialien zur Definition gültiger Erkenntnis in der Tradition Dharmakīrtis 2)*. Teil I: Tibetischer Text und Sanskritmaterialien. Teil 2: Übersetzung. Sitzungsberichte, 578. Band, Wien 1991. 312 Seiten öS 350,-
8. ERNST STEINKELLNER: *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, June 11–16, 1989*. Denkschriften, 222. Band, Wien 1991. XIX+430 Seiten öS 420,-
9. GERHARD OBERHAMMER unter Mitarbeit von ERNST PRETS und JOACHIM PRANDSTETTER: *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie*. Band 1: A–I. Denkschriften, 223. Band, Wien 1991. 144 Seiten öS 252,-
10. ERICH PILZ: *Gesellschaftsgeschichte und Theoriebildung in der marxistischen chinesischen Historiographie. Zur Entwicklung der Diskussion um die Han-Gesellschaft*. Sitzungsberichte, 582. Band, Wien 1991. 356 Seiten öS 560,-
11. SUSANNE FORMANEK – SEPP LINHART: *Japanese Biographies: Life Histories, Life Cycles, Life Stages*. Sitzungsberichte, 590. Band, Wien 1992. 299 Seiten öS 350,-
12. DAVID JACKSON: *Enlightenment by a Single Means. Tibetan Controversies on the "Self-Sufficient White Remedy" (dKar po chig thub)*. Sitzungsberichte, 615. Band, Wien 1994. VIII+224 Seiten öS 465,-
13. SUSANNE FORMANEK: *Denn dem Alter kann keiner entfliehen. Altern und Alter im Japan der Nara- und Heian-Zeit*. Sitzungsberichte, 618. Band, Wien 1994. xvii+558 Seiten öS 850,-

14. GERHARD OBERHAMMER: *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition*. Arbeitsdokumentation eines Symposions. Sitzungsberichte, 624. Band, Wien 1995. 356 Seiten öS 436,-
15. DAVID JACKSON: *A History of Tibetan Painting. The Great Tibetan Painters and their Traditions*. Denkschriften, 242. Band, Wien 1996. 456 Seiten öS 1400,-
16. BERNHARD SCHEID: *Im Innersten meines Herzens empfinde ich tiefe Scham. Das Alter im Schrifttum des japanischen Mittelalters*. Sitzungsberichte, 638. Band, Wien 1996. xii + 410 Seiten öS 718,-
17. GERHARD OBERHAMMER – ERNST PRETS – JOACHIM PRANDSTETTER: *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie*. Band 2: U-Pū. Denkschriften, 248. Band, Wien 1996. 192 Seiten öS 420,-
18. FRIEDRICH A. BISCHOFF: *Djin Ping Meh-Epitome und analytischer Namenindex gemäß der Übersetzung der Brüder Kibat*. Sitzungsberichte, 641. Band, Wien 1997. 312 Seiten öS 724,-
19. GERHARD OBERHAMMER (Ed.): *Studies in Hinduism. Vedism and Hinduism*. Sitzungsberichte, 642. Band, Wien 1997. 177 Seiten öS 331,-
20. SUSANNE FORMANEK – SEPP LINHART (Ed.): *Aging. Asian Concepts and Experiences. Past and Present*. Sitzungsberichte, 643. Band, Wien 1997. 404 Seiten öS 868,-

MATERIALIEN

zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens

1. SUSANNE FORMANEK – PETER GETREUER: *Verzeichnis des deutschsprachigen Japan-Schrifttums 1980–1987*. Wien 1989. 194 Seiten öS 210,-
2. PETER GETREUER: *Verzeichnis des deutschsprachigen Japan-Schrifttums 1988–1989*. Nebst Ergänzungen zu den Jahren 1980–1987. Wien 1991. 184 Seiten öS 210,-
3. KARINA KLEIBER: *Verzeichnis des deutschsprachigen Japan-Schrifttums 1990–1991*. Nebst Ergänzungen zu den Jahren 1980–1989. Wien 1995. 194 Seiten öS 440,-

Sole distributor:

Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
A-1010 Wien, Dr.-Ignaz-Seipel-Platz 2
Tel. 00 43/1/515 81 401 406
Fax: 00 43/1/515 81 400
e-mail: verlag@oeaw.ac.at